Die
Einheitslehre
der
göttlichen Trinität.

Nach der kirchlichen Tradition bewiesen und gegen die Irrlehren festgestellt

von

Dr. J. Nep. Paul Oischinger.

Symb. Athanasianum seu Quicunque:
Fides autem catholica haec est, ut unum Deum in Trinitate, et Trinitatem in unitate veneremur neque confundentes personas, neque substantiam separantes.

München, 1862.
Verlag der J. J. Lentner'schen Buchhandlung.
(E. Stahl.)

Verlag der J. J. Lentner'schen Buchhandlung.

Von demselben Verfasser sind folgende Werke erschienen:

1) **Commentarii theologici,** quibus quaestiones de theologia scholastica controversae, quae imprimis ad doctrinam de ss. trinitate, de Christo D. et de hominis natura, ad Dei relationem ad creata, nec non ad totam Scholasticorum scientiam speculativam pertinent, systematice illustrantur atque explanantur. gr. 8. 1860. fl. 2.

Diese th. C. behandeln die dem heil. Stuhle vorgelegten Streitpunkte in den Hauptdogmen mit Rücksicht auf die Concilien und Symbole und den allgemeinen Glauben der Christen, weßhalb sie die nothwendige Ergänzung zur „Einheitslehre der göttlichen Trinität", namentlich in der Christologie bilden. Wenn jeder Christ an Gott Vater, den Allmächtigen, glaubt, und wenn die Kirche ausdrücklich entschieden hat, daß Gott wahrhaft Vater ist, daß nicht die gemeinsame Natur, sondern die Person wirkt, so muß er die scholastischen Lehren verwerfen, daß Gott nicht an sich, sondern indirekt und nach dem virtualen Unterschiede Vater, Sohn und Geist ist, und daß nur die Natur an sich wirkt, nicht die Person. Wenn jeder Christ glaubt, daß der Sohn Gottes (nicht ein unthätiger Bezug), oder wie die Kirche ausdrücklich entschieden hat, daß die Natur oder Gottheit des Wortes selbst (d. h. unmittelbar) sich incarnirte, so muß er die scholastische Lehre verwerfen, daß sich an sich nur die scholastische Person, eine blose Ergänzung, aber nicht die Gottheit selbst, oder unmittelbar, incarnirte. Vertheidigen die Theologen der Index-Congregation diese scholastischen Lehren, daß die göttlichen Personen nur unwirksame Wesensergänzungen, daß in Christus die Gottheit und Menschheit nicht an sich und unmittelbar verbunden sind, selbst durch Censuren der kirchlichen Lehren, so zwingen sie zu Irrlehren, die schon längst von der Kirche verworfen sind, und welche das Christenthum in der Wurzel zerstören, weßhalb eine Nichtverwerfung dieser scholastischen Lehren nur als die größte Verfolgung Christi und der Kirche erscheinen kann, wie Jedermann bei so evidenten Widersprüchen urtheilen muß.

2) **Die spekulative Theologie des hl. Thomas von Aquin,** des englischen Lehrers. In den Grundzügen systematisch entwickelt. gr. 8. 1858. fl. 3. —

3) **Apologetischer Nachtrag zu dem Werke:** Die speculative Theologie des hl. Thomas von Aquin, gegen die Lehren und Angriffe der Wiener L. Z. Nebst einer Zusammenstellung der hauptsächlichsten Irrlehren der neuen Scholastiker, als Zugabe zu der Schrift: „Apologie der christlichen Philosophie gegen die Lehren und Angriffe des Dr. Denzinger". gr. 8. 1859. — 18 kr.

Nur diese entscheidende Bemerkung. Die Concilien sagen in demselben Sinne, das Gott, die Gottheit, die Natur und die Person des Logos, der Sohn Gottes, mit dem Menschen, der Menschheit verbunden sei u. s. w.; z. B. das c. Florent.: quidquid ibi Dei et, non sit ab homine separatum (also ist der Mensch mit Gott verbunden) et quidquid est hominis, non sit a deitate divisum (also ist er mit der Gottheit verbunden; weil Gott und die Gottheit absolut identisch sind), sitque unus et idem indivisus... Deus et homo. — Das Concil von Ephesus spricht von dem angenommenen Menschen (can. 8: ἀναληφθέντα ἄνθρωπον), und eben so sprechen sich noch andere ökumenische und viele particulare Concilien, sowie sämmtliche Väter aus. — Thomas aber erblickt darin, wenn die Worte eigentlich genommen werden, die Lehre des Nestorius von zwei Personen oder Hypostasen in

Die

Einheitslehre

der

göttlichen Trinität.

Nach der kirchlichen Tradition bewiesen und gegen die Irrlehren festgestellt

von

Dr. J. Nep. Paul Oischinger.

Symb. Athanasianum seu Quicunque:
Fides autem catholica haec est, ut unum Deum in Trinitate, et Trinitatem in unitate veneremur neque confundentes personas, neque substantiam separantes.

München, 1862.
Verlag der J. J. Lentner'schen Buchhandlung.
(E. Stahl.)

Dem heiligen

Athanasius, dem Großen,

dem

großen Kirchenvater und Kirchenlehrer, dem unerschütterlichen Vertheidiger der hochheiligen Trinität, dem Begründer der christlichen Theologie.

Und

dessen begeistertem Verehrer und Monographen,

Johann Adam Möhler,

Dr. der Theologie, weiland Professor der Theologie in München u. s. w.

Einleitendes Vorwort.

Gegenwärtige Schrift bedarf eines einleitenden Vorwortes, um außer der wissenschaftlichen Aufgabe insbesondere die damit verknüpfte praktische in ihrer vollen Bedeutung für die gegenwärtige Stellung der theologischen und philosophischen Wissenschaft im Gegensatze zur scholastischen hervorheben, weßhalb die einzelnen Momente im Zusammenhange und für sich in Betracht zu ziehen sind.

I.

1. Die Hauptaufgabe dieses Werkes bezeichnet die Ueberschrift: Die Einheitslehre der göttlichen Trinität. Es sollen nämlich die Gründe dafür, daß und wie die drei göttlichen Personen, die als vollkommene Ichheiten und einzeln und zusammen als wahrer Gott geglaubt werden, wahrhaft der Eine Gott oder die Eine Gottheit und göttliche Natur sind, nach den Hauptquellen der christlichen Lehre positiv erörtert und systematisch entwickelt werden. Gerade darin besteht das Auszeichnende und die Absolutheit des Christenthums, daß Gott als drei vollkommene Personen geglaubt wird, und daß wir mit ihm als Dreipersönlichem durch Christus in lebendiger Verbindung stehen. Sind Vater, Sohn und heiliger Geist keine selbstständigen Personen, sondern nur Kräfte, Eigenschaften oder gar nur Ergänzungen und Relationen, wie derselbe Mensch in Einer Person Vater, Sohn und Gatte sein kann,[1]) so hört das Christenthum und das Geheimniß der

---

[1]) Gleich am Anfange muß erwähnt werden, daß dieses die Lehre der Scholastiker ist, wonach die göttlichen Personen unthätige Relationen und letzte Ergänzungen am göttlichen Wesen sind, wovon sie virtual sich unterscheiden, weßhalb sie, wie Petavius, den Vergleich der göttlichen Personen mit drei Menschen, den die Concilien indirect und die Väter direct machen, als Tritheismus verwerfen, und jenen

göttlichen Trinität auf; denn der jüdische Monotheismus ist nicht überwunden. Auf diesem Standpunkte, wenn die göttlichen Personen nur Scheinpersonen sind, erscheinen die Beweise für die Einheit der Trinität, d. h. dreier Bezüge, als absurd, weil das Beweisobject fehlt.

Die Hauptquellen der christlichen Lehre sind nach der Schrift und dem lebendigen christlichen Bewußtsein die öffentlichen Glaubenssymbole und die Glaubensdecrete der Concilien, sowie das einstimmige Zeugniß der Väter. Das dem heiligen Athanasius zugeschriebene Symbolum Quicunque bezeichnet in den Worten, die wir als Motto voransetzten, den Inhalt und die wahre Dialektik, sowie die zwei Hauptirrthümer und die falsche Dialektik, nämlich die Vermengung und Trennung der drei Personen, welche der Eine Gott oder die Eine Substanz sind. Die Worte: neque substantiam separantes, bedeuten nicht die Trennung der Personen von der Substanz, weil die Personen nicht mit der Substanz verbunden sind, sondern die Trennung der Personen von einander. Darum heißt die Dreieinigkeit in der ganzen Christenheit ungetheilt (trinitas individua), weßhalb es im XI. Concil von Toledo (Anm. 80) heißt: Inseparabilis et inconfusa trinitas, zugleich mit der ausdrücklichen Erklärung, daß, wie der Strahl von dem Lichte, so der Sohn von dem Vater unzertrennbar ist. Dasselbe lehren sämmtliche Väter (§. 23. 35).

Weil die Dialektik der Wahrheit überall dieselbe ist, so begründen sich die Trinitätslehre und die Christologie gegenseitig; denn dort sind die drei Personen die Eine Gottheit, hier die zwei verbundenen Naturen oder Gott und Mensch der Eine Christus, die Eine Person.[1]) Dort entsteht durch die Vermengung der Personen, indem sie bloße Bezüge und Modi am Wesen sind, der Sabellianismus oder Modalismus, wobei nur eine Nebensache berührt wird, wenn die Personenbezüge der Einen göttlichen Person, wie im historischen Sabellianismus als innerweltlich gefaßt werden. Die Annahme, daß die drei Modi mit der Substanz verbunden oder identificirt sind, enthält außer der Trinität als Viertes die auf sich selbst ruhende und aus sich wirkende Substanz, also eine Quaternität, welche nur eine andere Form des Sabellianismus ist. In der Christologie dagegen entsteht durch die Vermengung der beiden Naturen der Monophysitismus oder Eutychianismus. Die Trennung führt dort zum Tritheismus bei homogenen Personen oder zum Arianismus bei heterogenen Personen, hier durch die Trennung der Naturen zum Nestorianismus.

---

andern modalistischen mit demselben Menschen, der mehre Relationen hat, anwenden. Weil so die Kirchenlehre, daß wegen der Immanenz die drei Personen Ein Gott sind, wie Licht und Strahl, ein Licht in einem anderen nur Ein Licht ist, den Scholastikern unverständlich, ja unmöglich und tritheistisch erscheint, so bestreiten sie direct diese Lehre der Concilien und Väter, wie selbst die Theologen der Inder-Congregation. Die Genesis liegt in einer mechanischen Speculation; denn zuerst zieht man allen Inhalt ab und nennt die leere Einheit Wesen u. s. w.; sodann fügt man die Ergänzungen hinzu, und die letzte bei geistigen Wesen ist die Person. So entsteht der virtuale oder reale Unterschied u. s. w.

[1]) Conc. Lat. sub Martino I. can. 6: Si quis sec. ss. Patres non confitetur proprie et secundum veritatem ex duabus et in duabus naturis substantialiter unitis, inconfuse et indivise unum eundemque esse Dominum et Deum Jesum Christum, condemnatus sit.

Nach dem allgemeinen christlichen Bewußtsein und nach der gesammten Tradition gilt die Lehre, daß die göttlichen Personen nur unthätige, mit dem gemeinsamen Wesen verbundene Relationen oder Ergänzungen sind, wie derselbe Mensch mehre solcher Bezüge haben kann, als Modalismus oder Sabellianismus, aber diese Lehre als christliche, daß die göttlichen Personen vollkommene Ichheiten und Selbstheiten und einzeln, wie zusammen Gott sind. Ebenso gilt die Trennung der Personen als Tritheismus, ihre Untrennbarkeit als katholische Lehre. Für das christliche Bewußtsein spricht der römische Katechismus (Anm. 89), welcher die Einheit der Trinität in die Verbindung des Vaters und Sohnes im heiligen Geiste, aber die Unterschiedenheit in den Ausgang setzt; denn Relationen gehen nicht von einander aus. Für die gesammte Tradition zeugt dagegen das öffentliche Schreiben des römischen Dionysius an den alexandrinischen, welches immer als das wichtigste Zeugniß für den Glauben der gesammten Kirche galt, und worin er sich über den Sabellianismus und Tritheismus direct ausspricht und wörtlich sagt[1]: „Die Ordnung führt mich darauf, gegen Jene zu sprechen, die die erhabene Lehre der Kirche Gottes zerreißen, zersplittern und damit zerstören, gegen Jene, die die Monarchie in drei Mächte, in drei getrennte Wesen und drei Gottheiten auflösen. Denn ich habe erfahren, daß bei euch einige Lehrer des göttlichen Wortes sind, die diese Meinung hegen. Diese sind geradezu das Widerspiel des Sabellius; denn dieser irrt, indem er sagt, der Sohn sei der Vater; Jene aber predigen gewissermaßen drei Götter, indem sie die heilige Einheit in drei völlig von einander getrennte Wesen zertheilen. Nothwendig aber ist mit dem Gott aller Dinge der göttliche Logos vereinigt, und auch der heilige Geist wohnt und lebt in Gott; man muß sofort die heilige Dreiheit nothwendig in einem Punkte, ich meine den Gott aller Dinge und den Allmächtigen, zusammenfassen und vereinigen."

Direct ist als katholische Lehre ausgesprochen, daß in der Untrennbarkeit der drei Personen die Einheit bestehe, und zwar gegen den Tritheismus, wodurch die Trinität und somit die Einheit oder Substanz, wie das Symbolum Quicunque sagt, getrennt wird. Diese concilienmäßige und von der ganzen Tradition bezeugte Lehre wird aber von der ganzen Scholastik und

[1]) Anmerkung 184 findet sich der griechische Text und die Uebersetzung oben. — Diese Uebersetzung ist nach Möhler, Athanasius der Große, S. 97. Ueberdies findet sich dieses Document im Auszuge in der Patrologie von Möhler, herausgegeben von Dr. Reithmayr, II. B. S. 643, ebenso bei Klee, Dogmengeschichte, I. S. 171, und ganz, im Urterte und in der Uebersetzung, bei Kuhn, die christliche Lehre von der göttlichen Dreieinigkeit, S. 276. Auch jede größere Kirchengeschichte berichtet dasselbe. — Die Scholastiker, welche diese allgemein christliche Lehre umdeuten, übergehen dieses Document und beschuldigen selbst, wie die Theologen der J.-C., des Tritheismus die kirchliche Lehre von der Untrennbarkeit der Trinität, wodurch sie Ein Wesen ist, eine Beschuldigung, welche die ganze Kirche trifft, die Concilien und Väter, den cat. Rom. (Anm. 89), und, um auf die Gegenwart zu kommen, jene Autoren, welche sich auf die Lehre des römischen Dionysius stützen, Klee und das von den Bischöfen Bayerns approbirte Religionshandbuch für die bayerischen Gymnasien (comm. th. n. 115) u. s, w. Zum Beweise, daß hier eine Entscheidung absolut nothwendig sei, muß dieses erwähnt werden, daß die Verfolgung der J.-C. nicht mich allein, sondern die ganze Kirche trifft.

von der Inder-Congregation verworfen und dafür die modalistische Einheit der mit dem Wesen verbundenen und identificirten Relationen, welche die Personen in Gott sein sollen, als die christliche Lehre vertheidigt. Hätten doch die Nachfolger der römischen Dionysius Anlaß gehabt, dessen Lehre gegen die scholastische aufrecht zu erhalten! Möchte doch der jetzige Nachfolger des heiligen Papstes dieses thun, zumal unter gegenwärtigen Umständen das entgegengesetzte Verfahren nach dem Urtheile aller Christen nicht blos Begünstigung, sondern selbst Vertheidigung der größten Irrlehre und Verleitung zur Apostasie in sich schließt! Eine unumwundene Aufdeckung der Wahrheit wird Allen erwünscht sein, damit die Selbsttäuschung verschwinde und damit man keine Entschuldigung mehr habe.

2. Gemäß dieser Darlegung verfolgt vorliegende Schrift den doppelten Zweck, sowohl die positive Angabe, Erörterung und Begründung der kirchlichen Lehre nach der Tradition, als auch die Widerlegung der zwei Hauptirrlehren nebst ihren Verzweigungen, des Modalismus und des Tritheismus, indem sie die Kirchenlehre gemäß dem Glauben eines jeden wahren Christen, daß die göttlichen Personen einzeln und zusammen Gott und die Gottheit, vollkommen selbstmächtig und Selbstheiten, sowie wegen der Untrennbarkeit der Eine Gott sind, gegen die Lehre der Scholastiker vertheidigt, wornach die göttlichen Personen an sich nichts als Relationen und an sich unlebendige Affectionen und Zusätze, sowie nicht wahrhaft, sondern nur indirect Gott sein sollen, wegen der Verbindung mit dem Wesen, weßhalb die christliche Lehre von der Untrennbarkeit der Trinität, wodurch sie Ein Gott ist, bestritten wird. Ueberdies müssen die vielen ungerechten Anschuldigungen der Väter von Seite der Scholastiker, da sie zugleich die Kirche treffen, zurückgewiesen werden.

Ein Irrthum liegt hier nicht vor und ist auch nicht möglich, außer es gibt gar keine Gewißheit, da überdies die Wahrheit und der Irrthum durch die vorgelegten Figuren (III) vollkommen evident wird. Dazu kommt die allgemeine christliche Ueberzeugung. Jeder Christ hält die Lehre von drei unwirksamen mit dem Wesen verbundenen Bezügen und Ergänzungen, als den scholastischen Personen, für antichristlich, gleichwie Jedermann die bestimmte Kirchenlehre von der trinitas individua, und die Worte: neque personas confundentes, neque substantiam separantes, nach der Erklärung des XI. Toletaner Concils, des römischen Dionysius u. s. w. klar und sicher von der scholastischen Lehre unterscheiden kann und in Folge des Widerspruches unterscheiden muß.

Dem angegebenen Zwecke entsprechend, zerfällt diese Schrift in zwei Theile, und entwickelt im ersten oder grundlegenden die Aufgabe näher oder die Hauptsätze des christlichen Trinitätsglaubens positiv und negativ, bestimmt die Grundbegriffe und zeigt, wie die Widersprüche aus irrigen Begriffen entstanden, und legt die historische Entwicklung in der patristischen und scholastischen Periode dar. Im zweiten oder besonderen Theile werden die einzelnen Gründe für die Einheit der Trinität näher erörtert.

Für die Würdigung dieser Gegensätze zwischen der patristischen und scholastischen Bildung ist die historische und zugleich systematische Erkenntniß der speculativen Entwicklung von besonderer Wichtigkeit; denn die Zusammensetzungslehre der Scholastik muß nothwendig die genannten Irrthümer

in der Trinitätslehre erzeugen. Der Widerspruch beginnt bereits mit dem Mißverständnisse des einfachen Satzes und der geringsten Begriffsverbindung. Es ist immerhin eine Sophistik, wenn auch eine unbewußte, im Falle der natürliche Sinn der Worte gerade in den entgegengesetzten verkehrt wird. Es gibt kein anderes Heilmittel, als diese Sophistik klar vor Augen zu legen.

Die Glaubenssymbole und Concildecrete müssen im Ganzen und Einzelnen im eigentlichen und natürlichen Sinne der Worte und Sätze (usque ad unum apicem nach dem 17. canon des Lat.-C. unter Martin I.) verstanden, geglaubt und erklärt werden.[1] Die scholastische Lehre, etwas sei in obliquo, indirect, identice, statt in recto und formaliter zu fassen, der virtuale Unterschied statt des logischen im Satze, die Annahme eines doppelten Sinnes, wodurch die Wahrheit der Sprache aufhört, das Vorgeben einer Verwechslung des Concreten und Abstracten, der Person und Natur, stammt aus der Compositionslehre und ist jeder anderen Bildung fremd; aber die Interpretation der Symbole und Concilien darnach ist eine uneigentliche und sophistische, eine rationalistische und gotteslästerische, was durch Beispiele klar wird. So haben die Worte: Gott Vater, und es hat der Satz: Gott ist Vater, nur Einen Sinn und kann nur Einen haben. Die Scholastik aber lehrt: Gott ist nicht an sich, sondern in obliquo Vater, Gott ist von Vater nach dem Satzverbande nicht logisch, sondern virtual unterschieden. Es ist nun die Lehre, etwas sei indirect eine andere Sache, ein Verstoß gegen das erste Denkgesetz und eine absurde und aberwitzige, sodann eine sophistische, weil der natürliche Sinn: Gott ist Vater, in den entgegengesetzten: Gott ist nicht wahrhaft, sondern uneigentlich Vater, verkehrt wird, endlich ist sie eine rationalistische, weil der natürliche Sinn verworfen wird, und darum ein Frevel und eine Gotteslästerung gegen das Wort Gottes. Es ist ferner der Satz: der Vater ist allmächtig, nach der Scholastik nicht wahr; denn nicht der Vater wirkt und ist allmächtig, sondern das Wesen durch den Vater (Anm. 69). Also versteht man diesen Satz in obliquo oder uneigentlich und sophistisch. Wenn Christus sagt (Joh. 10, 38): daß der Vater in ihm und er im Vater sei, daß er und der Vater Eins sei, so erklärt es die Scholastik so, daß Vater und Sohn nicht an sich ineinander, sondern im Wesen sind, oder daß sie materialiter, nicht formaliter ineinander sind; daß ferner Vater und Sohn nicht an sich Eins, sondern in Einem sind, wovon sie virtual unterschieden sind. Es

---

[1]) Von Leo's des Großen dogm. Schreiben an Flavian, das von der ganzen Kirche angenommen ist und wovon einige Stellen in die ökumenischen Concilien übergingen, sagt Papst Gelasius I. in dem römischen Concile: cujus textum quispiam si usque ad unum jota disputaverit (dispunxerit) et non in omnibus venerabiliter susceperit, anathema sit. Darin heißt es aber: Natura inviolabilis naturae est unita passibili, was die Scholastik im eigentlichen Sinne als Eutychianismus verwirft oder uneigentlich in obliquo erklärt, indem die Subsistenz dazwischen gesetzt wird. Dasselbe gilt von diesen Worten: Invicem sunt et humilitas hominis et altitudo deitatis, was nach den Scholastikern einen dreifachen Irrthum enthält. Denn nicht der Mensch, was nach der Scholastik die Person bezeichnet, sondern die Menschheit ist verbunden, ebenso nicht die Gottheit, sondern die Person, der Logos, und beide sind nicht ineinander, was eine Vermischung wäre. Gelten nicht von den Anklägern der Väter diese Worte Leo's: Magistri erroris existunt, quia veritatis discipuli non fuere?

delt sie es,[1]) daß ich den virtualen Unterschied zwischen Natur und Person in Gott, also z. B. in dem Satze: Gott ist wahrhaft Vater, verwerfe und den rationalen annehme, und bekämpft vorzüglich den concilienmäßigen und durch die ganze Tradition bezeugten Satz: daß in der Untrennbarkeit der Trinität ihre Einheit liege (Dei unitas in personarum circuminsessione ponenda est). Somit ist der Vater nur in obliquo, uneigentlich Gott und thätig oder allmächtig und nur uneigentlich (secundum intellectum) im Sohne, aber eigentlich im Wesen, womit er verbunden ist. Sind die Personen nicht an sich Gott, nicht an sich Selbstheiten, die wirken, nicht an sich ineinander, sondern nur selbstlose mit dem Wesen verbundene Bezüge, so hört das ganze Christenthum auf. Somit ist der erste Schritt geschehen, statt die Widersprüche zu lösen, die christliche Religion durch die Vertheidigung der scholastischen Irrthümer und durch die Verfolgung der christlichen Lehre in der Wurzel zu zerstören.

Was in der ganzen Christenheit gelehrt und geglaubt wird, soll nicht wahr sein, und in einem anderen, und zwar im absurdesten Sinne aufgefaßt werden. Denn meine Behauptung, daß der Satz: Gott ist Vater, der Vater ist allmächtig, nur in Einem Sinne, wie jeder Satz, verstanden werden, und daß nur der logische, nicht der virtuale Unterschied angenommen werden könne, wird eben von der Index-Congregation censurirt. Nun versteht kein Mensch die Worte: Gott Vater, der allmächtige Vater, oder die Sätze: Der Vater ist Gott, ist allmächtig, anders, als so, daß Gott wahrhaft und an sich Vater ist, und er kann sie nicht anders verstehen. Also wird der allgemeine Glaube der Christen von der Index-Congregation censurirt; denn Gott soll nicht an sich und wahrhaft Vater, der Vater nicht an sich allmächtig sein, sondern beides soll in obliquo,[2]) secundum identitatem (d. h. nach der Verbindung und Identification), so daß Gott nach den Ergänzungen und dem virtualen Unterschiede, oder indirect Vater, daß der Vater indirect allmächtig ist, verstanden werden. Was im gewöhnlichen Leben für Blödsinn und Unvernunft gälte, wenn Jemand sagte, daß die Form indirect oder uneigentlich die Materie, woran sie sich befindet,, der Baum indirect und uneigentlich die Erde sei, worauf er steht, das soll hinsichtlich der höchsten Offenbarungslehre nicht Blödsinn und Unvernunft, sondern Wahrheit sein. Gott der allmächtige Vater soll indirect, in obliquo (uneigentlich) Gott und allmächtig sein! Daß diese Lehre den höchsten Rationalismus und Frevel gegen das Wort Gottes enthalte, wurde schon gesagt. Wer bloße Ergänzungen und Zusätze für wahre Personen hält, kann nur als unvernünftig gelten.

---

[1]) Vgl. commentarii theologici etc., n. 115. — Diese Schrift dient zur Ergänzung dieser Einheitslehre, namentlich in der Christologie. — Anm. 5 stehen die übrigen hieher gehörigen Schriften.

[2]) Die Ausdrücke: in recto und in obliquo, daß z. B. in dem Weißen (album), dem Concreten aus Stoff und Weiße, der Stoff indirect die Farbe, und die Weiße in recto die Farbe, in obliquo der Stoff sei, fallen nicht mit den correlativen oder connotirten Begriffen zusammen; denn wer Vater sagt, denkt den Sohn mit, aber der Vater ist nicht in obliquo der Sohn, weil er nach der Scholastik von ihm getrennt ist, um nicht damit confundirt zu werden, wie die Relation mit dem Wesen.

So sehr hat die mechanische Compositionslehre der Scholastik den Geist geschwächt und verblendet, daß er selbst die klarste und einfachste Lehre und Wahrheit, welche jeder Christ einsehen muß, nicht erkennt, ja, die einfache christliche Lehre sogar bestreitet und verfolgt. Daß dieses im Namen und mit Gutheißung des heiligen Vaters geschieht, ist das für den Katholiken Entsetzlichste; denn irrt ein einfacher Christ, so gibt es eine Abhilfe, wenn es nothwendig ist. Irrt aber die höchste Autorität, oder wird in ihrem Namen der Irrthum vertheidigt, so ist auf der einen Seite der verderbliche Einfluß unermeßlich, und auf der anderen Seite gibt es kein Mittel dagegen, als die Aufdeckung der Irrthümer und der Sophistik. Ebenso ist es wohl das größte Vergehen gegen die Kirche, wenn im Namen des heiligen Stuhles die christlichen Lehren verfolgt und die antichristlichen, welche kein Christ ohne Apostasie annehmen kann, vertheidigt werden. Denn bisher sind alle, so oftmals erneuerten und so dringenden Bitten, auch die schon über Ein Jahr vorgelegten Commentare, worin diese Irrthümer von den göttlichen Personen als bloßen unthätigen Bezügen und Zusätzen am Wesen u. s. w. klar und im Zusammenhange in lateinischer Sprache aufgedeckt und widerlegt sind, ohne Erfolg in Betreff einer Definition gewesen; denn bis jetzt ist nichts bekannt geworden, daß man an eine Verwerfung der scholastischen Lehren denke, sowie, daß man ohne Censur lehren und glauben könne: Gott ist wahrhaft Vater, nicht in obliquo, der Vater ist wahrhaft allmächtig, nicht in obliquo, die Trinität ist als ungetheilte der Eine Gott.

Da der wahre Christ an Gott Vater, Sohn und heiligen Geist als vollkommene und wirksame Personen glaubt, so würde er die Scholastiker fragen, ob sie denn nicht erröthen, wenn sie diese Worte im Symbolum beten und dabei denken: Ich glaube an drei unwirksame Bezüge. Und da in der Formel des Kreuzzeichens drei selbstständige Personen in ihrer Einheit angerufen werden, so würde er sie fragen, ob sie denn dabei an drei unwirksame Bezüge denken und diese anrufen, ohne dabei zu erröthen. Da man nur Gott allein anrufen darf und die Personen nicht wahrhaft Gott sind, ist es nicht der abscheulichste Götzendienst, drei unwirksame Modi anzubeten, oder der größte Wahnsinn, von drei unwirksamen Bezügen Hilfe zu erwarten? Wenn sie entgegnen (Anm. 468): daß sie ja die Bezüge und Ergänzungen von dem Wesen nicht trennen, sondern damit anbeten, so fragt sie der wahre Christ, welcher glaubt, daß der Vater geschaffen und seinen Sohn in die Welt zur Erlösung gesendet, daß der Sohn uns erlöset und der heilige Geist uns heiligt, ob sie denn annehmen, daß das gemeinsame und allein thätige Wesen mit der Form und dem Bezuge des Vaters geschaffen und unter einer anderen Form als Sohn erschienen sei, daß das Wesen (nicht der Vater) einen unwirksamen Modus (den Sohn) gesendet, und da dieses aberwitzig ist, daß es sich selbst unter einer neuen Gestalt gesendet habe u. s. w. Er fragt sie, ob sie nicht erröthen, diese Lehre des Sabellius, welche die Kirche verflucht hat, für die christliche auszugeben, und die christliche, daß jede Person aus sich wirke und vollkommen Gott sei, zu verwerfen. So betet der wahre Christ ungetheilt die Trinität, die der Eine Gott ist, an und verwirft als Gotteslästerung die Lehre, daß die drei Personen als drei Bezüge der Gottheit anzubeten seien.

Wer also diese scholastischen Lehren, wozu die Index-Congregation unter

Censuren zwingt, annimmt, hört auf, Christ und vernünftig zu sein, wenn er die drei unwirksamen Bezüge für wahre Personen halten soll. Dieser traurigen Erscheinung gegenüber halte ich es aus Liebe zu Christus, zur Kirche und zur Menschheit für meine strengste Pflicht, die volle Wahrheit zu sagen und die Sophistik, welche zu solchen widerchristlichen Lehren führte, aufzudecken; denn nur die volle Wahrheit kann uns retten, es wären denn bereits jene Zeiten eingetreten, in denen wir, wie der römische Geschichtschreiber sagt, weder unsere Fehler, noch die Heilmittel dagegen ertragen können. Bei einem solchen Thatbestande schweigen, käme einem Verrathe an Christus gleich. Was würde jeder wahre Christ, der zum Abfalle vom Christenthume verleitet würde, sagen? Würde er nicht sprechen, wie Christus zu Petrus, der ihn vom Leiden abhalten wollte (Matth. 16, 23): „Hinweg von mir, Satan, du bist mir zum Aergernisse; denn du denkest nicht auf das, was Gottes ist, sondern auf das, was des Menschen ist?"

Darum werden es alle wahren Christen und Katholiken, denen die Ehre Christi und der Kirche am Herzen liegt, als ihre Pflicht erkennen, mit aller Kraft dahin zu wirken, daß diese widerchristlichen Lehren von den göttlichen Personen als bloßen unthätigen Bezügen u. s. w. endlich vom heiligen Stuhle verworfen werden, und daß Niemand mehr zu ihrer Annahme durch die Index-Congregation gezwungen werde; denn meine dringendsten und so oft und um Christi willen erneuerten Bitten haben thatsächlich bisher nur eine Verfolgung, und zwar eine fortgesetzte Verfolgung der höchsten Art hervorgerufen.[1])

II.

1. Die historische Frage anlangend, so wirft sich wohl Jedermann verwundert die Frage auf, wie es gekommen, daß die Scholastiker und die Theologen der Index-Congregation diese Lehre, daß die göttlichen Personen nur unthätige Bezüge u. s. w. seien, an die Stelle des christlichen Dogma setzen. Die Antwort darauf findet er in der historischen Entwicklung (§. 21—26); als Hauptursache erkennt er eine verkehrte Speculation, nämlich die Compositionslehre der aristotelischen Scholastiker, welche im Prinzipe das Erkennen aufhebt; denn das Allgemeine und Besondere sollen sich, wie zwei Stücke, als objectiv Unterschiedenes verhalten. Darum kann nicht gesagt werden: Die Gottheit ist Vater, und umgekehrt, weil das Allgemeine selbst etwas Anderes, als das Besondere ist. Beides ist wohl verbunden, und wegen der Verbindung soll das Eine das Andere indirect sein. So entsteht der Vater als indirecter Gott aus der Verletzung des ersten Denk-

---

[1]) Die öffentlichen Blätter werden durch directe Kundgabe und auch durch Stillschweigen von dem Geiste, welcher sie leitet, ein lautes Zeugniß ablegen; denn bei so evidenten Thatsachen muß an ihnen wahr werden, was Christus sagt: Wer nicht für mich ist, der ist wider mich! — Die den Scholastikern dienenden Blätter werden entweder schweigen, oder von Schmähung und Verleumdung ihrer oder der Thomistischen Lehre oder der Kirche, soferne sie sich und ihre Lehre mit der Kirche identificiren, sprechen, und somit den evidenten Thatsachen gegenüber Unrecht auf Unrecht häufen; oder, was kaum glaublich ist, der Wahrheit die Ehre geben.

gesetzes. Dieser Satz: Gott ist indirect Gott, enthält also das größte Absurdum in Betreff des natürlichen Erkennens, und den größten Frevel hinsichtlich des Christenthumes, welches direct zerstört wird. Der virtuale Unterschied schließt den „indirecten Gott" in sich und sucht die Sophistik zu verhüllen, da überdies der rationale Unterschied selbst durch Censuren verworfen wird.

Es ist die größte Selbsttäuschung, wenn die Scholastiker ihre Sophistik nicht einsehen; denn der Satz des IV. Lateran-Concils: Illa summa res . . . veraciter est Pater . . . wird in den gerade entgegengesetzten verkehrt, wenn er heißen soll: Das höchste Wesen ist in obliquo Vater, es bestehe ein virtualer Unterschied zwischen Natur und Person. Da die Person als bloßer Modus nicht wirken kann, so erklären sie die Definition desselben Concils, daß nicht jenes gemeinsame Wesen, sondern der Vater zeugt, gerade in dem Sinne, daß der Vater nicht selbst zeugt (Anm. 73).

2. Diese mechanische Speculation hat auch den Mißstand zur Folge, daß die Scholastiker weder die Concilien, noch die Väter im natürlichen Sinne verstehen können, weil sie einen ganz anderen Sinn mit dem Allgemeinen und Besonderen, mit Natur und Person verbinden, als die Concilien und Väter; und daraus erklärt sich die Erscheinung, daß sie unfähig, den Sinn der Concilien und Väter zu verstehen, dieselben verkehren und nach ihren Prinzipien umdeuten.

Es war Gilbert von Porreta, welcher zwischen Natur und Person objectiv unterschied und die Väter der Verwechslung des Abstracten und Concreten, z. B. in natura Verbi incarnata, homo assumtus beschuldigte und darum auf dem Concile von Rheims verurtheilt wurde.[1]) Und es war der Abt Joachim von Floris, welcher nach den scholastischen Prinzipien die christliche Trinitätslehre nicht verstand, somit beschuldigte, und darum, weil er die Quaternität nicht annehmen wollte, in den Tritheismus verfiel. Auf dem IV. L.-C. wurde seine Lehre verurtheilt.

Diese Verurtheilung reichte zur Zerstörung der Irrlehren keineswegs hin; denn sie liegen in der scholastischen Compositionslehre, welche man beibehielt. Darum lehren die Scholastiker im Wesen dieselben Irrthümer, welche sie durch Sophistik verdecken. Der „indirecte Gott", der sensus identicus, indem das Verbundene für identisch gehalten wird, und der virtuale Unterschied, sowie die Beschuldigungen gegen die Väter beweisen dieses zur Genüge.

Ein schlagendes Beispiel bietet Petavius in seinem dogmengeschichtlichen Werke, weßhalb auf dasselbe ganz besondere Rücksicht genommen werden mußte. Kein anderes Werk hat die kirchliche Tradition so umgedeutet und

[1]) Dieselben Anschuldigungen, welche auch die Concilien und dogmatischen Definitionen, z. B. Leo's Worte: Invicem sunt et humilitas hominis et altitudo deitatis, oder die gleiche Lehre vom Concile von Florenz (Anm. 216) treffen, wiederholt die alte und neue Scholastik, z. B. Thomas (Anm. 265) und Abelly (VI. Anm. 1). Daraus ersieht man den inneren Zusammenhang zwischen der natürlichen und christlichen Wahrheit, sowie, daß die Verurtheilung der Zusammensetzungslehre an Gilbert nicht ausreichte zur Ueberwindung des Irrthumes, und daß die Begünstigung der Compositionslehre eine Begünstigung der größten Irrlehren in sich schließt.

so sehr zur Verbreitung der Ansicht beigetragen, daß nach den Concilien und Vätern die göttlichen Personen nichts als Relationen seien, und daß es nicht die Grundlehre sei, wornach die drei Personen wegen der Untrennbarkeit der Eine Gott sind, obwohl die Väter und Concilien keine andere Lehre kennen.

Nur einige Beispiele wollen wir anführen. Die Concilien und Väter sagen, daß die göttlichen Personen sowohl ad se, als auch ad invicem, d. h. sowohl die Gottheit, als auch der Bezug sind, wie wenn der Sohn Deus de Deo heißt. Das XI. Concil von Toledo lehrt (Anm. 38. 46) mit denselben Worten des heiligen Augustin, daß die Personen an sich und bezogen sind. Was thut nun Petavius? Den heiligen Augustin tadelt er, daß nach ihm die Person ad se sei, und daß er von der allgemeinen Lehre abweiche; bei dem Concile aber übergeht er die Worte ad se und verstümmelt es. — Gregor von Nyssa sagt ganz bestimmt (Anm. 43), daß der Vater nicht blos zu sich (d. h. Substanz), sondern auch zum Sohne sich verhält. Petavius läßt die Worte: zu sich, hinweg, und findet nach dieser Verstümmlung dessen Lehre ganz vortrefflich. — Daß Concil von Florenz muß sich (Anm. 36) schulmeistern lassen, wenn es sagt, daß der Vater Alles, was er habe, mit Ausnahme der Vaterschaft, dem Sohne gegeben; denn Petavius erklärt nicht das Concil, sondern er sagt: Die Person bedeutet eine bloße Relation, also muß das Concil dieses sagen, daß der Vater nichts als Relation sei. Hatte ja doch Thomas die Worte des heiligen Athanasius (Anm. 71), welche ganz mit denen des IV. L.-C. harmoniren, daß der Vater dem Sohne sein ganzes Wesen mitgetheilt, im Widerspruche mit demselben IV. L.-C. und tritheistisch gefunden und damit die Homousie der Personen geleugnet, welche dieses Concil aus dieser Substanzmittheilung ableitet (n. 15. 21).

Nach der Schrift (Joh. 5, 26) hat der Vater das Leben in sich selbst und er hat auch dem Sohne gegeben, das Leben in sich zu haben, d. h. Substanz zu sein, weßhalb sie wesensgleich sind. Aber die bloßen Bezüge haben das Leben nicht in sich, also sind sie nicht wesensgleich. Ebenso ist (Anm. 152) nach dem Concil von Chalcedon und sofort nach den ökumenischen Concilien der Sohn nach der Gottheit mit dem Vater und nach der Menschheit mit uns und der Mutter consubstanzial (ὁμοούσιος). Letztes Wort kann überall nur denselben Sinn haben, und darum vergleichen die Väter die drei göttlichen Personen mit drei Menschen oder drei Geistern, während sie die Einheit durch die Analogie von Licht und Lichtstrahl vorstellig machen. Aber Petavius mit der gesammten Scholastik beschuldigt die Väter wegen des Vergleiches der Trinität mit drei Menschen des Tritheismus (Anm. 266), oder daß damit die spezifische Einheit gelehrt werde. Er sagt ausdrücklich, daß die drei göttlichen Personen nicht so ὁμοούσιοι seien, wie Petrus, Paulus und Johannes, obschon es die Väter gewöhnlich sagen. Der Unverstand des Petavius ist einzig. Soll denn der Vergleich für etwas Anderes gelten, als wofür er angewendet wird, also der Vergleich der Trinität mit drei menschlichen Personen auch für die Einheit? Wozu bedienen sich die Väter und Concilien (Anm. 80) beständig für die Einheit der Trinität des Vergleiches mit Licht und Glanz? Nach demselben Unverstande müßten sie damit den Sabellianismus lehren. Aus demselben

Umstande bekämpfte man den Vergleich der Trinität mit einem Organismus, weil ja die Personen keine Glieder seien.

Petavius dagegen, der die Homousie und den Vergleich der Trinität mit drei Menschen verwirft, nimmt den entschiedensten Sabellianismus an, indem er die göttlichen Personen mit einem Menschen vergleicht, welcher in Einer Person Vater und Sohn, und setzen wir hinzu, Gatte ist (Anm. 7. 22). Hier meint er, wenn die Personen nur Bezüge sind, werde das Wesen nicht verdreifacht. Also gerade die Lehre, welche jeder Christ verwerfen muß, gerade die Lehre, welche das Symbolum Quicunque als Vermischung der Personen, das ganze Alterthum und die gesammte Christenheit als Sabellianismus und Abfall vom Christenthume bezeichnet, soll die christliche sein! So sehr ist das christliche Bewußtsein abhanden gekommen. Man weiß nicht, worüber man sich mehr verwundern soll, über den hierin liegenden Unverstand und das zerrüttete christliche Bewußtsein, oder über den Unverstand, den Petavius bei seinen Lesern voraussetzt. Also Jemand soll so unvernünftig sein, Gott mit drei Relationen für dreipersönlich zu halten; müßte ja doch derselbe Mensch mit drei Relationen auch eine Dreipersönlichkeit sein! Aber welcher Wahnsinn hätte daraus je den Tritheismus erzeugen können?

Möhler[1]) dagegen sagt, wie die Väter (Anm. 325. 326): „Der Ka-

---

[1]) Athanasius der Große, S. 516. (Vgl. Anm. 397 und 398). — Diese Gelegenheit benützen wir, um zwei ungerechte Angriffe gegen zwei Stellen in seiner Symbolik abzuweisen, und wir erfüllen nur die Pflicht der Dankbarkeit, indem wir uns des Verewigten annehmen. — Wenn Möhler (S. 255) über die Wirkungsweise der Sacramente sagt: „Das Sacrament wirke in uns, vermöge seines Charakters als einer von Christus zu unserm Heile bereiteten Anstalt (ex opere operato, scl. a Christo, anstatt quod operatus est Christus), d. h. die Sacramente überbringen eine vom Heiland uns verdiente göttliche Kraft, die durch keine geistige Verfassung und Anstrengung verursacht werden kann, u. s. w.", so lassen Köllner (Symbolik, II. S. 376) und andere Protestanten, sowie E. v. Schätzler (die Lehre von der Wirksamkeit der Sakramente ex opere operato, München bei Lentner 1860, S. 38) ihn sagen, daß die Sacramente aus der von Christus verdienten Gnade oder aus seinem Erlösungswerke wirken, und Letzterer beschuldigt ihn (S. 523), daß er die Objectivität der Heilsvermittlung mit der Objectivität der Erlösung identificire. Das gerade Gegentheil ist deutlich ausgesprochen; denn das opus operatum erklärt Möhler zusammen mit Sacrament als von Christus bereitete Anstalt, also das Sacrament ist diese Anstalt, die von Christus eingesetzt ist, um seine Gnade uns zuzuwenden. Also ist sacramentum ex opere operato = sacramentum (tanquam actus externus) a Christo ad hoc institutum. Es ist dasselbe, was der Cat. Rom. mit: ex Dei institutione erklärt; denn opus operatum heißt an sich nur das vollzogene Werk, welches ein inneres, wie das Gebet, oder ein äußeres sein kann, wie das Sacrament. Aber in dem Worte Sacrament liegt das äußere Werk, welches an sich, in Folge der göttlichen Einrichtung, wirkt. Die Worte: bereitete Anstalt, heißen ja doch nicht verdiente Gnade oder das Erlösungswerk. Ueberdies erklärt sich Möhler ganz klar in den Neuen Untersuchungen, wo er sagt (S. 339): „Die jüdischen Sacramente überbringen die Gnade nur durch die Thätigkeit des Empfängers, durch Glauben und Liebe, wie etwa durch ein Werk der Nächstenliebe (opus operantis); die christlichen aber als Sacramente, d. h. als äußere (von Christus angeordnete) Handlungen, oder ex opere operato."

Die zweite Stelle betrifft die Erklärung, welche Möhler von dem Zusammenhange zwischen dem Kreuzopfer und unblutigen Meßopfer gibt. Beide Opfer faßt er als Ein Opfer und als die ganze Lebensaufgabe Christi, so aber, daß

tholicismus nimmt die Einheit des Wesens, wie Sabellius, und die Dreiheit der Personen, wie Arius zugleich auf, vereinigt beide somit in sich, und drückte diese Vereinigung durch die Eine *οὐσια* des Sabellius, in den drei *ὑποστασεις* des Arius aus."

So entstellt Petavius die gesammte Tradition nach dem Modalismus der Scholastiker. Er leugnet, daß die Personen wirken, und daß der Vater zeugt (Anm. 64 und 73). Die Conciliendecrete und Väterlehren scheinen nur da zu sein, daß er an ihnen seine Sophistik üben und sie in den entgegengesetzten Sinn umdeuten könne. Was ihm bei den Concilien unbequem

---

sowohl im Kreuzopfer, als im Meßopfer der ganze Christus in Verbindung und in Rücksicht auf den anderen Opfertheil sich darbringt. Ein Beispiel macht dieses klar. Jemand, der sich dem Lehrfache widmen will, thut Doppeltes: er erwirbt sich die nöthigen Kenntnisse, aber in Rücksicht auf die künftige Lehrthätigkeit, und er theilt diese erworbenen Kenntnisse mit. Somit bedingt sich beides in derselben Person, und keines ist eine Ergänzung von dem anderen. So wird es klar, wenn Möhler sagt (S. 307): „Der Wille Christi, in der Eucharistie gnadenvoll sich zu uns herabzulassen, bildet in seinem großen Werke nicht minder einen integrirenden Theil, als alles Uebrige, und zwar nothwendig in der Weise, daß auch in ihm das Ganze erscheint, und somit die anderen Theile desselben ohne diesen uns eben nicht vollkommen erlösen würden. Oder, wer möchte wohl die Behauptung wagen, daß die eucharistische Herabkunft des Sohnes Gottes nicht eben auch zu dem Gesammtverdienste desselben gehöre, das uns zugerechnet wird? (**NB.** Gleichwie die erworbenen Kenntnisse in Rücksicht auf die Lehrthätigkeit das sind, was durch die Lehrthätigkeit den Schülern zu Theil wird. Sagt etwa die Stelle, daß Christus noch verdiene?) Das sacramentale Opfer ist daher auch ein wahrhaftes Opfer, ein Opfer im eigentlichen Sinne, jedoch so, daß es in keiner Weise von allem Uebrigen, was Christus für uns noch that, getrennt werden darf, wie besonders aus der Betrachtung des Zweckes seiner Institution einleuchten wird. In diesem, wenn wir uns nun einmal so ausdrücken wollen, letzten Theile seines großen Opfers für uns (d. h. in dem letzten Theile seines großen Werkes, welches im Verdienen und Mittheilen des Verdienten besteht) sollen alle übrigen uns stets gegenwärtig sein und uns zugewendet (**NB.**) werden: in diesem letzten Theile des objectiven Opfers soll eben dieses subjectiv werden, uns eigen u. s. w." Das objective Opfer ist Alles, was Christus gethan hat und noch thut, das blutige und unblutige Opfer; dieses wird subjectiv, uns eigen, wenn wir es uns in dem eucharistischen Opfer zueignen. S. 314 sagt Möhler klar genug: „Nun leuchtet es Jedermann von selbst ein, daß das Meßopfer, indem es die Darbringung Christi am Kreuze oder vielmehr sein gesammtes Thun und Leiden ewig gegenwärtig festhält, dasselbe voraussetze, und durch seine ganze Bestimmung festhalte, und weit entfernt, es aus den Gemüthern herauszunehmen, es vielmehr hineinführe, und anstatt dasselbe d u r c h e t w a s F r e m d a r t i g e s e r s t z u e r g ä n z e n, vielmehr in seiner wahren Ganzheit und ursprünglichen Lebendigkeit zur individuellsten Anwendung und Aneignung im Fortgange der Zeiten bringe." — Stöckl (das Opfer u. s. w. S. 524) beweist nur, daß er diese Stelle nicht verstanden hat, wenn er sagt: „Wir dürfen wohl diese Worte M. nicht strenge urgiren, da sie, wenn dies geschieht, wohl die absolute Vollendetheit des Kreuzopfers in Bezug auf Genugthuung und Verdienst gefährden würden." — Dasselbe gilt von der Anschuldigung des **Dr.** v. Schätzler (a. a. O. S. 78), welcher da Begriffsverwirrung von objectiver und subjectiver Erlösung sieht, wo Alles klar und wahr ist, und S. 523 „die Objectivität der Heilsvermittlung, der sakramentlichen Wirksamkeit, mit der Objectivität der Erlösung" identificirt glaubt, weil er selbst von der objectiven Erlösung die gegenwärtige Thätigkeit Christi, welche bloße Zuwendung, keine Erlösung sein soll, ausschließt, und nicht bedenkt, daß uns Christus noch immer erlöst, und daß wir beständig flehen: Erlöse uns von dem Uebel.

ist, läßt er hinweg; die Väter, wenn sie zu klar seiner Lehre widersprechen, wie der heilige Augustin und Cyrillus von Alexandrien (Anm. 40. 48), tadelt er. Gibt es ein willkürliches und rationalistisches Verfahren, so ist es dieses.

3. Die scholastische Compositionslehre widerspricht im Prinzipe der natürlichen Erkenntniß und darum auch der Dialektik, welche in der Trinitätslehre und Christologie wiederkehrt, und wornach die Einheit im Unterschiede und der Unterschied in der Einheit bewahrt wird. Denn die Einheit und der Unterschied schließen sich nicht aus, sondern ein, und die Unterscheidung ist keine Trennung, wie die Einigung keine Vermischung. So sind die drei Personen und die zwei Naturen des Gottmenschen zwar geeint (und zwar unmittelbar geeint, weil nur diese eine Einigung ist), aber nicht vermischt; zwar unterschieden, aber nicht geschieden. Die drei Personen sind nach Leo dem Großen in seinem dogmatischen Schreiben an Turibius (Anm. 179) = sine confusione indivisae, und nach dem XI. Tolet.-Concil (Anm. 27) ist der Sohn vom Vater = inseparabiliter discretus, d. h. unterschieden, aber nicht getrennt; gleichwie die zwei Naturen Christi nach dem Lateran-Concil unter Martin I. indivise et inconfuse geeint und unterschieden sind (can. 7 et 8 = substantialem differentiam naturarum (substantialem unitionem) indivise et inconfuse in eo salvatam (cognitam). — (Vgl. S. VI. Anm. 1.)

Die Scholastiker verstehen nach der Compositionslehre unter der Unterscheidung eine Trennung und unter der Verbindung eine Vermengung (Identification), weßhalb sie die drei Personen trennen, um sie nicht zu confundiren, aber mit dem Wesen verbinden, um sie damit zu identificiren. Aus demselben Grunde werden die beiden Naturen in Christus nicht unmittelbar vereint, um nicht identificirt zu werden.

Aus diesem Widerspruche zwischen der kirchlichen und scholastischen Dialektik stammen zwei Gegenreden gegen die Trinitätslehre.

Die erste Einwendung betrifft die Einfachheit Gottes. Denn weil nach der Scholastik die Zusammensetzung in der Einigung des Unterschiedenen besteht (Anm. 26. 28. 298: composito est unio multorum realiter distinctorum), so schließt das Einfache Unterschiede in sich aus, daß im Geiste z. B. das Erkenntniß- und Willensvermögen und ihre Acte zwar unterschieden, aber mit dem Geiste identisch sind. Darum trennen die Scholastiker die Personen, um keine geeinte Vielheit oder Zusammensetzung zu bekommen (daselbst Anm. 28: at in Deo personae divinae non uniuntur ad invicem), und widersprechen der Kirchenlehre: daß die Personen ineinander sind. Aber soferne sie im Wesen sind, sollen sie davon nicht unterschieden sein (Anm. 26: quatenus vero sunt in natura divina, non distinguuntur). Aber erstens widersprechen sie der Kirche (Anm. 87), welche jede Verbindung zwischen Natur und Person verbietet, und zweitens verwerfen sie selbst den logischen Unterschied und nehmen einen virtualen an, und drittens bestätigen sie gerade, indem sie die Zusammensetzung zwischen Natur und Person leugnen, aber eine Verbindung annehmen, diese Zusammensetzung. Darum enthält die kirchliche Lehre von der Immanenz der Trinität nach der Scholastik die Zusammensetzung, da doch gerade das geistige Ineinandersein die Zusammensetzung ausschließt.

Die zweite aus der Compositionslehre sich ergebende Einwendung gegen die trinitas indivisa et inconfusa bezieht sich auf die Einheit Gottes und lautet, daß die Einheit aufgehoben werde, wenn nicht eine gemeinsame Substanz und drei Relationen, sondern wenn drei vollkommene Personen, wovon jede an sich Gott und die Gottheit ist, angenommen werden. Oder, was dasselbe ist, wenn nur ein logischer oder rationaler, kein sogenannter virtualer Unterschied zwischen Natur und Person in Gott angenommen werde, entgehe man dem Tritheismus nicht.

Diese Einwendung nimmt den Sabellianismus direct zum Prinzipe und ist rationalistisch, da sie sich nicht auf die positive Lehre stützt. Es wird nun jeder Christ so unterrichtet, daß der Vater wahrer Gott ist, ebenso der Sohn und der heilige Geist, und daß sie doch nur Ein Gott sind. Aber nach der Scholastik ist der erste Satz, daß jede Person Gott ist, nicht wahr; denn sie versteht ihn so, daß die Person nicht an sich, sondern in obliquo Gott ist. Dieses ist die directe Leugnung von dem christlichen Glauben. Nach dem IV. L.-C. ist das höchste Wesen wahrhaft Vater, Sohn und Geist, einzeln und zusammen; also gibt es in der Relation drei relative Selbstheiten oder Substanzen,[1]) und ohne diese Relation zusammen Eine absolute Substanz; ebenso ist ein zeugender, gezeugter und ausgehender Gott (also Gott in dreifacher Relation), und doch ist nur Ein Gott (ohne Relation).

Die Concilien und Väter geben einstimmig diese Antwort, daß die göttlichen Personen wegen der ungetrennten und absoluten Lebensverbindung nur Ein Gott und Eine Natur sind (§. 23. 34. 35. 40); denn der Tritheismus besteht in der Personentrennung und in einer collectiven Einheit, während das lebendig Verbundene, wie Licht und Strahl, nur Ein Wesen, keine collective Einheit, ist. Aber die Personen sind durch die immergleichen Lebensacte des Zeugens und Hauchens unzertrennbar, wie Licht und Lichtstrahl, und wenn auch jede Person eine persönliche Natur ist, so sind sie

---

[1]) Da die Neuscholastiker an drei relativen Substanzen, welche die absolute sind, Aergerniß nehmen, so beweisen sie damit ihre Unkenntniß selbst mit den früheren Scholastikern Denn Abelly sagt, medulla theol. de trin. I. 5. 6: Si denique substantia sumatur pro eo, quod per se existit et non in alio tanquam in subjecto, eo sensu dici potest, personas esse tres substantias, ut etiam admittit S. August. l. 7 de trin. c. 6. — Ebenso Antoine de trin. c. I. a. 7 obj. 1. Resp. Tres personae divinae sunt tres substantiae relativae identificatae uni substantiae absolutae. — Und M. Pecanus de tr. c. 2. VI. qu. 3: Si sumatur substantia pro eo, quod per se existit, et non in alio tanquam in subjecto, concedendum est, tres personas esse tres substantias. — Daß die Väter sich in ähnlicher Weise ausdrücken, indem z. B. Greg. Naz. (Anm. 287. 158) von drei ineinanderseienden Lichtern, die doch nur Ein Licht sind, spricht, übersieht man ganz, sowie, daß damit die Personen als consubstantiales und coomnipotentes, d. h. als substantia et omnipotentia mit einander, mit einem Bezuge, als ad se und ad alterum nach dem XI. Tolet. Concil bezeichnet werden. — Aber gerade weil sie letzteres leugnen, deß die Personen ad se und ad alterum, d. h. consubstantiales, sind, so bestreiten sie den Ausdruck: drei relative Substanzen, bei dieser pharisäischen Splitterrichterei ganz übersehend, daß jeder wahre Christ daran Anstoß nehmen muß, wenn sie die Personen: attributa relativa, affectiones, complementa, modi, relationes, subsistentiae u. s. w. nennen und als Scheinpersonen fassen.

doch zusammen nur Eine Natur, gleichwie drei verbundene Lichter nur Ein Licht, verbundene Punkte und Linien nur Ein Punkt und Eine Linie sind. Lumen in lumine unum tantum lumen est, sagt der hl. Anselm (Anm. 297), der diese Analogien gebraucht, und darnach sagt, daß der zeugende und gezeugte Gott nur Ein Gott ist, weil Deus in Deo nur Ein Gott ist. Und der hl. Augustin sagt (Anm. 333), daß, wie die Macht, Güte und Weisheit die einzelne Person, worin sie sind, nicht zu einer zusammengesetzten machen und keine Theile sind, ebenso die drei Personen keine Theile und darum der Eine Gott sind, ohne Zusammensetzung, also ohne Zersplitterung.

Aber gerade diese positive Lehre der Concilien und Väter bekämpfen die Scholastiker als eine tritheistische und nehmen dafür die modalistische Einheitslehre der substantia tribus modis affecta an. Weil sie das Mysterium nicht einsehen, ja darin, daß jede Person Gott und daß alle drei nur Ein Gott sind, wie die Neuheiden, einen absoluten Widerspruch erblicken, so vertheidigen sie die Substanz mit drei Relationen mit solcher Erbitterung gegen die trinitas indivisa et inconfusa, wobei sie sich auf prop. 58 der Bulle Auctorem fidei berufen: Deus unus quidem in tribus personis distinctis dicitur, non in tribus personis distinctus. In der Entgegensetzung von Gott und Trinität bezeichnet Gott das Gleiche oder Nichtunterschiedene, aber die Trinität das Unterschiedene, weßhalb der Satz sich von selbst begreift. Aber ohne diese Entgegensetzung ist Deus sowohl unus, als auch trinus, oder tres personae, also relativ Unterschiedenes. Es werden also nur die absoluten, nicht die relativen Unterschiede ausgeschlossen. Darum ist auch der Satz des Eccard (23) verworfen: Nulla igitur in Deo distinctio esse aut intelligi potest. Aber der scholastische Satz lautet: Die Natur hat in sich keine Unterschiede; denn die Personen gehören nicht zur Natur, wovon sie virtual (d. h. nicht logisch) unterschieden sind, also fällt aller Unterschied in die Personen, welche nur Relationen und nicht an sich die Natur sind (Anm. 17. 207) nach Boëtius und der Scholastik (Anm. 165. 176). Daher die Sätze: Trinitas non pertinet ad substantiam; substantia continet unitatem, relatio multiplicat trinitatem. Darum entspricht diese Trinität von drei Relationen nicht drei Menschen oder drei Selbstheiten, sondern Einem Menschen und Einer Person, die Vater, Sohn und Gatte ist. Aber da kein Mensch Sohn ist ohne zweite Person, die Vater ist, so ist auch dieser Vergleich bei Gott absurd, da es keinen Vater und keinen Sohn als unterschiedene Person gibt. In dieses Absurdum setzt die Scholastik das Mysterium, während sie das an sich nicht absurde Mysterium von drei wahren Personen bestreitet. Also ist der Satz: Deus est unus et trinus, nicht wahr; denn die Copula hat überall denselben Sinn, und kann nicht bei unus in recto und bei trinus in obliquo gefaßt werden, oder Deus est trinus kann ebenso wenig als Deus est unus anders als logisch unterschieden sein.

Die Lehre der Kirche und der Scholastik in den zwei Hauptmysterien sprechen folgende zwei sich direct entgegengesetzte Sätze aus.

Das XI. Tolet. C. sagt:

Filius (Dei) cum homine unus extat persona, cum Patre vero et Spiritu s. natura divinitatis sive substantia.

D. h. wie der Sohn Gottes mit dem Menschen an sich die Eine Person, der Eine Christus ist, so ist er mit Vater und Geist die Eine Gottheit, nicht in ihr. Daß er mit dem Menschen, was nach der Scholastik die Person bezeichnet, Einer ist, enthält nach ihr den Nestorianismus.

Tournely dagegen lehrt mit Thomas (III. 1. b) und der ganzen Scholastik, de incarn. qu. 7. a. 1. praenot. 2:

Quaestionem hic non esse de unione essentiali personarum ss. trinitatis in una numerica essentia; quaestio igitur est de unione hypostatica seu personali utriusque naturae, divinae et humanae, in una Verbi persona.

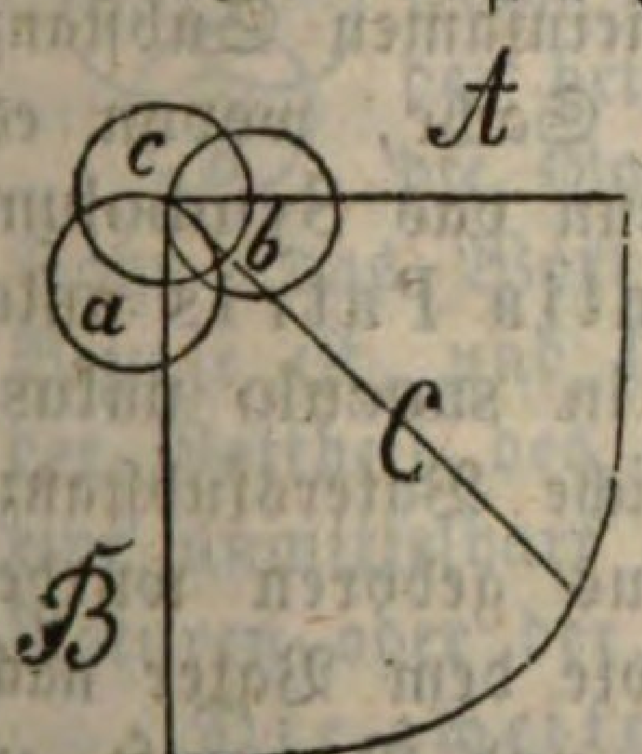
D. h. wie die drei Personen nicht an sich die Gottheit, sondern in ihr verbunden sind, ebenso sind die beiden Naturen nicht unmittelbar geeint und damit die Eine Person, sondern sie sind in der Einen Person geeint.

III.

1. Was die einzelnen Lehren und Stufen in der theologischen Wissenschaft anlangt, so sind die Hauptlehren die Trinitätslehre und die Christologie, welche mit der Anthropologie sehr enge verknüpft ist; die Stufen sind die positive und speculative Erkenntniß.

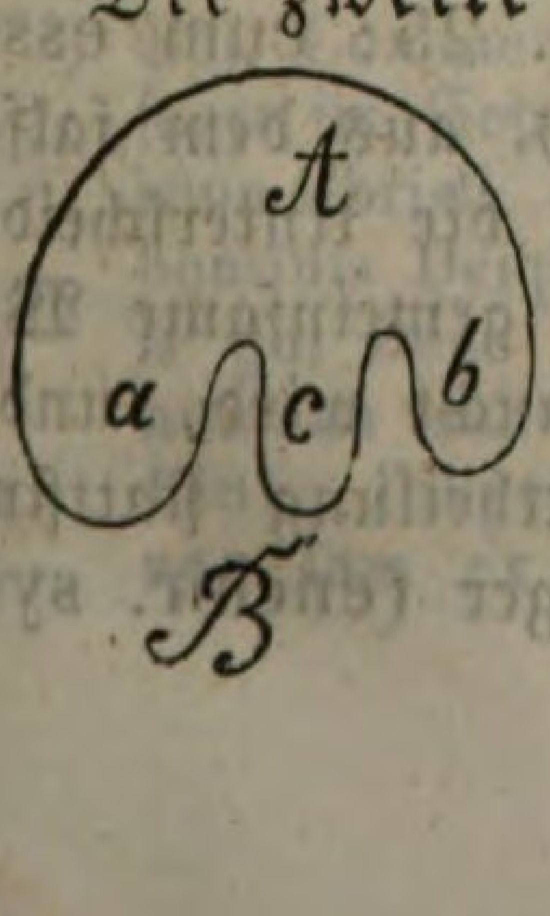
a. Das Trinitätsdogma wird durch folgende zwei Figuren, welche schon am 5. Juni 1856 in der Eingabe an den heiligen Stuhl angewendet wurden, und welche die kirchliche und scholastische Lehre darlegen, klar erkannt.

Die erste Figur:



stellt in den drei verbundenen Kreisen a + b + c die drei Personen als Einheit vor, oder die trinitas indivisa et inconfusa nach den Symbolen und Concilien. A + B + C bezeichnen die drei Betrachtungspunkte, A die absolute oder ganzheitliche Betrachtung, wornach das Ganze als Einheit erfaßt wird, B die einzelne und relative Betrachtung, wornach das Einzelne, die Personen, als relative Substanzen erfaßt werden, und C die Anschauung, wodurch die geeinte Trinität geschaut wird. — Die Immanenz kann nicht als absolute dargestellt werden, da so nur Ein Kreis entstände. Ist jede Person in der anderen ganz, wie drei Lichter ohne Trennung und Vermengung nur Ein Licht sind, um den Vergleich von Gregor von Nazianz (Anm. 127) zu gebrauchen, so besteht die absolute Einheit. — Diese Lehre bestätigen die bereits angeführten Lehren der Symbole und Concilien, namentlich das zuletzt angegebene vom XI. Tol. Conc., sowie n. 6. 15 u. s. w., sowie jeder Katechismus.

Die zweite Figur:



erklärt durch A das abstracte Wesen und den ersten Theil, durch a + b + c aber die Relationen, Modi und Affectionen, relativen Attribute, Ergänzungen, welche die scholastischen Personen sind. Daraus wird klar: 1. Daß a + b + c nicht A oder nur an A sind, daß die Personen, sophistisch zu sprechen, nur indirect, in obliquo,

Gott sind. — 2. Daß a + b + c nicht wirken können, sondern daß A durch sie wirkt, oder nur uneigentlich und indirect. — 3. Daß die Personen nicht in sich und nicht ineinander, sondern im Wesen sind, und daß dieses allein in sich, nicht in den Personen ist. — 4. Daß A + a + b + c, also vier Stücke das Ganze, eine Quaternität, sind, und daß nur Eine Person vorhanden ist. Von der Art ist die substantia tribus modis affecta der Scholastiker.

Durch dieses Beispiel, das vom Baume hergenommen ist, wird die Sache klar. Denn 1. wie der Baum nichts ist als Wurzel, Stamm und Aeste, so ist auch Gott nichts als die drei Personen; 2. wie der Baum nicht mit ihnen verbunden oder von ihnen irgendwie verschieden ist oder wie er nicht an sich existirt, so existirt nur die Trinität als die mit der Gottheit identische Realität; 3. wie nicht der Baum den Stamm erzeugt, sondern nur die Wurzel, so erzeugt nicht die gemeinsame Natur, sondern der Vater oder die besondere Natur des Vaters; 4. wie also die Wurzel der Ursprung des ganzen Baumes, so ist der Vater — wie das XI. Tolet.-Concil nach dem heiligen Augustin sagt — der Ursprung der ganzen Gottheit (Anm. 162).

Nach der Scholastik existirt und wirkt die Gottheit außer und in den drei Personen oder Relationen, was so absurd ist, als ließe man den Baum an sich existiren und wirken außer und in Wurzel, Stamm und Aesten, weßhalb diese Lehre mit der des monophysitischen Patriarchen Damian von Alexandria, wonach die Gottheit an sich existirt (Anm. 274), zusammenfällt.

Die Concilien und Väter (Anm. 52 — 56) verwerfen direct die Substanz, woraus oder worin die Trinität ist, als sabellianistischen Irrthum; was soll es aber heißen, daß der Vater aus der gemeinsamen Substanz (Anm. 59) zeugen soll? Kann denn etwas aus einer Sache, wovon es verschieden ist, zeugen, da er nur Relation ist? Wenn das Symbolum Quicunque von Christus sagt: Deus est ex substantia Patris ante saecula genitus, et homo est ex substantia matris in saeculo natus, so ist der Vater ebenso eine Substanz und die persönliche Vatersubstanz, wie die Mutter selbst die Substanz ist, woraus Christus geboren wurde, weßhalb er nach der Menschheit ihr gleichwesentlich ist, wie dem Vater nach der Gottheit. Es ist ein Frevel gegen die Offenbarung und Vernunft, zu sagen, der Vater sei an sich unthätige Relation und in obliquo oder uneigentlich Substanz (Anm. 20), woraus er als unthätiger Modus zeugen soll. Davon handelt die V. Thesis.

Wenn nun aber nach den Scholastikern die Person von der Natur unterschieden und damit verbunden ist, so ist es eine Sophistik, zu sagen: Die Natur ist die Person, oder diesen Satz sophistisch so zu interpretiren, daß die Natur indirect die Person ist. Es ist eine weitere Sophistik, einen objectiven Unterschied zwischen Natur und Trinität, ja selbst eine Verbindung anzunehmen, und die Quaternität zu leugnen (Anm. 25: cum essentia — essentialiter connexae et realiter identificatae), aus dem falschen Grunde, weil die Verbindung eine reale Identification, die Unterscheidung eine Trennung sein soll (Anm. 74). — Da ferner das gemeinsame Wesen weder zeugt noch gezeugt wird, weder haucht noch gehaucht wird, und da in Gott nur durch Zeugung und Hauchung eine Mittheilung stattfinden kann, so ist es ein directer Widerspruch, wenn Denzinger (enchir. symb.

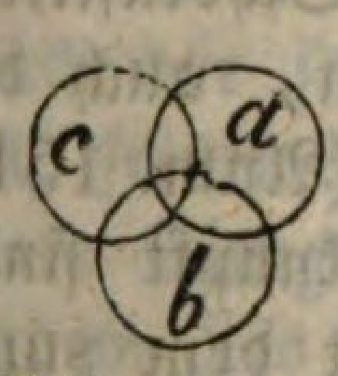
in indice) sagt: Essentia non generat, nec generatur, nec procedit, communicatur tamen. — Gerade durch diese sophistische Erklärung wird das Concildecret illusorisch gemacht.

Da nun die scholastischen Personen weder an sich Gott sind, noch an sich wirken, und weder in sich, noch ineinander leben, oder da sie nur nach der Sophistik in obliquo oder des virtualen Unterschiedes, also uneigentlich und indirect Gott sind, wirken und ineinander leben, an sich nur Relationen sind, so ist die Irrlehre des Sabellius vollkommen ausgebildet, und sie wird nur durch die Sophistik verdeckt. Das kirchliche Dogma verliert Sinn und Bedeutung; denn was sollen die Personen als Complemente sein, die nicht an sich Gott und die Natur sind? Sollen sie Geschöpfe oder etwas Unnennbares sein? Was sollen die Zeugung und Hauchung bedeuten, wenn das Zeugende und Gezeugte nur ein Modus, wie Rechts und Links ist? Wird denn einem Modus die Substanz mitgetheilt, oder theilt sie ein Modus mit? Wenn aber dieselbe und Eine Natur mit einem verschiedenen Modus wirkt, so besteht ja nur Eine Person, und es ist der offenbarste Modalismus gegeben, was nicht einzusehen der größte Selbstbetrug ist.

b. Die Christologie ist die zweite Hauptlehre, welche wir hier wegen des Zusammenhanges mit der Trinitätslehre berühren, indem sie zur Bestätigung derselben dient.[1])

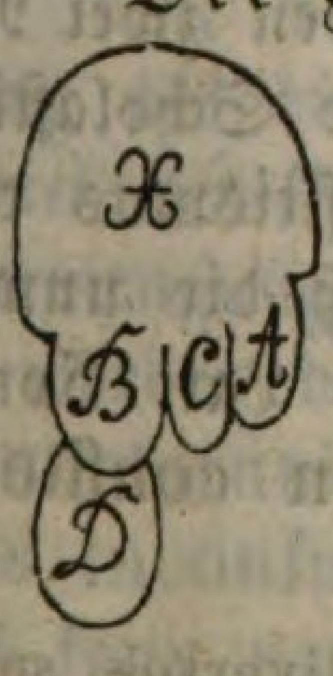
Zur Verdeutlichung wollen wir uns derselben zwei Figuren, die wir bereits in den Quaestiones controversae anwendeten, bedienen.

Die erste Figur:



zeigt in a + b + c die drei göttlichen Personen, und beweist, daß wenn der Sohn b incarnirt ist, I. darum weder der Vater a noch der heilige Geist c incarnirt ist, II. daß es gleich ist, zu sagen, die Gottheit des Sohnes, oder die Person des Sohnes, oder der Sohn, das Wort sei incarnirt, weil jede Person die Gottheit mit einem Bezuge ist, und III. daß die Incarnation zwischen dem Sohne Gottes oder der Gottheit des Sohnes und zwischen der Menschheit oder dem Menschen eine unmittelbare ist, weßhalb Christus nichts ist, als die zwei verbundenen Naturen oder der ungetheilte und unvermischte Gottmensch.

Die zweite Figur:



zeigt in X die gemeinsame Gottesnatur, in A + B + C die drei Relationen oder Personen, in D die Menschennatur ohne die scholastische Person, so daß D nicht der Mensch ist.

Aus dieser Figur ergibt sich: 1. daß die Naturen X und D nicht an sich geeint, sondern getrennt sind, weil ein Mittleres, B, die Subsistenz, dazwischen steht; 2. daß die Person, der Logos, B weder die Gottheit, noch die Menschheit ist, außer in obliquo,

---

[1]) Vgl. Commentarii theol., n. 76—96. — Quaest. th. VI. VII. VIII. — Gilbert sagte im Commentare zu des Boëtius Schrift de duabus naturis et una persona Christi, op. ed. A. Migne II. p. 1383: non ita potest accipi, cum dicitur hominis Deique conjunctio in Christo facta, scilicet, ut is qui homo est, et is qui Deus est, intelligantur esse conjuncti, sed tantum divina essentia et humana subsistentia (substantia), id est divinitas et humanitas. — Und p. 1381: Diligenter attende, quod dicitur a divinitate assumpta humanitas, et non tam ex dictionibus sensum, quam ex sensu dictiones judicaturus . . .

um sophistisch zu sprechen; 3. daß die Worte des XI. Toletaner Concils: Filius cum homine unus, nicht möglich sind, weil B nur mit der Menschheit, aber nicht mit dem Menschen, der scholastischen Person, verbunden ist; 4. daß die Person (B) nicht zusammengesetzt und nicht der ganze Christus, sondern nur ein Theil, und nur in obliquo, um sophistisch zu sprechen, wegen der Verbindung die beiden Naturen ist.

Diese Gegensätze wollen wir kurz beleuchten:

a. Die Worte: Filius cum homine unus, oder die Worte des Concils von Florenz: unus et idem indivisus, Deus et homo, welche eine Verbindung des Logos mit dem Menschen aussprechen, sind nach Thomas und der Scholastik nestorianisch, weil homo die Person ausdrückt, und also Filius cum homine unus hieße: Filius cum persona humana unus. Denn Thomas sagt, III. qu. 4 a 3: Hoc nomen homo significat eum, qui habet naturam humanam. Et ideo non est proprie dictum, quod Filius Dei assumpsit hominem, supponendo, sicut rei veritas se habet, quod in Christo sit tantum unum suppositum et una hypostasis. — Der Tadel, den er gegen die Väter ausspricht, trifft somit die allgemeinen und Particularconcilien, wie das von Ephesus, das II. von Constantinopel, das von Florenz (Anm. 104, vgl. comment. theol. n. 11 und 90); denn diese sprechen, wie die Väter.

Daraus folgt: 1. daß die scholastische Lehre von Natur und Person vollkommen unwahr ist; 2. daß kein anderer als rationaler Unterschied zwischen deitas et Deus, humanitas et homo besteht; 3. daß die Scholastiker, welche die Worte: Filius cum homine, für nestorianisch halten, auch die Worte vom Symbolum Ath.: Perfectus Deus, perfectus homo (Anm. 151) leugnen müssen; denn ob beide Worte mit cum oder et verknüpft sind, ist gleichgültig. Wenn sie aber sagen: daß die humanitas mit dem suppositum divinum der Mensch sei, so entgegnen wir: daß es nicht erlaubt ist, das suppositum doppelt zu zählen; denn die deitas und das suppositum ist Deus, also bleibt nichts übrig, um die Menschheit zu ergänzen. Wenn nun Christus kein vollkommener Mensch ist, so ist eine Confusio oder Monophysitismus vorhanden.

b. Die Kirche lehrt eine unmittelbare Einigung zwischen den zwei Naturen, wie zwischen dem Sohne Gottes und dem Menschen; die Scholastiker leugnen diese unmittelbare Einigung, weil sie den Monophysitismus enthalte. Die Ursache liegt hier, wie in der Trinität darin, daß die unmittelbare Einigung eine confusio sein soll. Nun sagt aber das Lat. Concil unter Martin I. can. 8: Si quis secundum ss. Patres non confitetur

---

Auctores enim consueverunt dictionibus eisdem sensus saepe diversos, saepe diversis eosdem proferre. Ex eodem enim intellectu dictum invenitur: et Deus assumpsit hominem, et divinitas assumpsit humanitatem, illud personae, hoc naturarum nominibus.... Sed Nestorius audiens: Deus assumpsit hominem, putat intelligendum, quod qui Deus erat, eum sui homo est, assumpserit, quod esse non potest etc.

¹) Daß nur die zwei Naturen geeint, und so die Person Christi sind, ersieht man aus dem Dogma de descensu Christi ad inferos; denn wohl wurde die Seele vom Leibe, aber nicht die Gottheit von beiden getrennt. Der cat. Rom. sagt I. c. 6. 1: Quamvis anima a corpore discesserit, nunquam tamen divinitas vel ab anima vel a corpore separata est.

proprie et secundum veritatem naturarum substantialem unitionem indivise et inconfuse in eo cognitam, condemnatus sit. Das Verbundene sind die zwei Naturen, nicht noch etwas Anderes, die Substanz als Mittleres; die Naturen sind ohne Trennung und Vermengung verbunden, wie in der Trinität die Personen. Thomas aber sagt, III. qu. 2. a. 1: Unio non est facta in natura. — Art. 6: Impossibile est, unionem verbi incarnati esse factam in natura. Wenn ich in Rücksicht auf die Stelle vom Lat. Concil behaupten würde, daß die Einigung nicht in der Natur erfolgt sei, weil die Vermengung (inconfuse) negirt werde, so würde ich dem entgegengesetzten Irrthume, wie die Scholastiker und überdieß dem Rationalismus anheimfallen; denn der Satz: daß die unmittelbare Einigung eine Confusion sei, wäre der höchste Grundsatz, wornach ich die Concilien interpretirte. Aber gerade so verfährt Thomas; denn indem er die Definition des Concils von Chalcedon (Anm. 144) anführt, setzt er als Schlußsatz hinzu, der gerade zu beweisen wäre: Ergo unio non est facta in natura. Die Worte: nunquam sublata differentia naturarum propter unionem, enthalten doch ganz bestimmt die unmittelbare Einigung, weil sonst das Concil absurd, wie von schlafenden Steinen spräche. Auch wenn Denzinger (enchir. symb. am Ende der emendationes) sagt: Unio hypostatica substantialis vel essentialis dicitur, in quantum istae voces Nestorianorum accidentali unioni opponuntur. E s t s a n e u n i o i s t a s u b s t a n t i a r u m, s e d p e r s u b s i s t e n t i a m: so beweist er, daß die Concilien, welche nach den Scholastikern im natürlichen Sinne irrig sind, sich nach der scholastischen Lehre von der Subsistenz, die dem Alterthume fremd ist, schulmeistern lassen müssen. Indem nun die Scholastiker die unmittelbare Einigung der beiden Naturen aufheben, lehren sie den Nestorianismus, indem Leo M. sagt ep. 25 c. 1: Nestorius a veritate discessit, Deitatem verbi ab assumpti hominis substantia separando.

c. Die Kirche lehrt, daß Christus eine zusammengesetzte Person, und von den beiden vereinten Naturen nicht unterschieden ist; die Scholastiker bestreiten die zusammengesetzte Person Christi, und lehren, daß Christus noch etwas Anderes als die zwei geeinten Naturen ist.

Die V. ökumenische Synode (can. 4) erklärt die hypostatische Einigung als die synthetische, und von dieser zusammengesetzten Einigung (ἡ γὰρ κατὰ σύνθεσιν ἕνωσις) behauptet sie, daß sie beide Irrthümer, also die Vermengung und Trennung, ausschließe. Fragen wir aber, was geeint ist, so werden die Naturen angegeben: denn Papst Agatho sagt: differentiam adunatarum in eo naturarum sola contemplatione discernimus, ex quibus inconfuse, inseparabiliter et incommutabiliter est compositus. — Es kann nun die Person nicht selbst ein Theil, sondern sie muß das Ganze sein. Die zusammengesetzten Naturen wären nicht zusammengesetzt, wenn eine verschwunden oder vermengt wäre, wie nicht zusammengesetzt, wenn sie getrennt wären. Damit ist die scholastische Lehre direct widerlegt. Derselbe Grund steht in der spec. Th. des h. Thomas S. 282 und überdieß im Apologetischen Nachtrage.

Thomas leugnet oder umdeutet die Zusammensetzung; denn ein Punkt, der mit andern verbunden ist, heißt hinzugesetzt, aber nicht zusammengesetzt. Aber die Person soll einfach sein, jedoch, weil sie mit den Naturen ver=

bunden (hinzugesetzt) ist, zusammengesetzt. So ist das klare Dogma geleugnet. Vgl. quaest. VII. S. 19 u. comment. th. n. 83—87; III. qu. 2. a. 4. ad 2 illa compositio personae ex naturis non dicitur esse ratione partium, sed potius ratione numeri, sicut omne illud, in quo duo conveniunt, potest (!) dici ex eis compositum. Selbst die Scholastiker weichen von Thomas hierin ab. (Anm. 236).

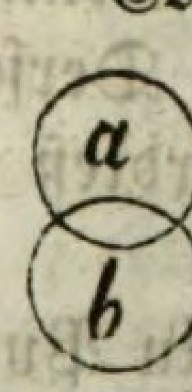
Wenn nach dem Concil von Trient der ganze Christus, nämlich seine Gottheit, Seele und Leib, in der Eucharistie gegenwärtig sind, so enthält dieses eine Aufzählung; aber das Ganze ist nichts Anderes, als das Einzelne. Es ist also die Gottheit mit der Menschheit unmittelbar geeint; denn die Person ist ja der ganze Christus, welcher nicht virtual oder irgendwie etwas Anderes, als die beiden geeinten Naturen ist. Die scholastische Lehre, welche die Naturen zertrennt und mit der Person real vereinigt, ist daher eine unmögliche; denn wer sagt, daß das Ganze, der ganze Christus mit Gottheit und Menschheit vereinigt sei? Aber dieses lehrt die Scholastik, wie Tournely in der schon angeführten Stelle, so Thomas, s. phil. IV. c. 39: Sicut in trinitate sunt plures personae subsistentes in una natura, ita in mysterio incarnationis est una persona subsistens in pluribus naturis.

Man beachte zudem den zweideutigen und sophistischen Ausdruck: subsistere (Anm. 151); denn im natürlichen Sinne heißt der Satz: Christus besteht (subsistens ex et in) in oder aus zwei Naturen, daß Christus nichts Anderes ist, wie das Bestehende nichts ist, als das, worin es existirt. Aber nach der Scholastik heißt jener Satz so viel als: Christus steht über oder auf oder unter den Naturen, als etwas Anderes, wie der Boden unter dem Baume und der Baum über dem Erdboden steht.

Nach der zuletzt angeführten Stelle aus Thomas entsprechen sich die scholastischen Irrthümer in den zwei Hauptlehren; denn im Trinitätsdogma sollen die drei Personen mit der gemeinsamen Natur, in der Christologie die beiden Naturen mit der Einen Person verknüpft sein oder was dasselbe ist, darin subsistiren. Es besteht so überall Trennung und Vermengung; Gott ist nicht an sich die drei Personen und Christus ist nicht die beiden Naturen. Dagegen spricht der h. Bernhard den Glauben der Kirche und Väter aus in den Worten, de cons. l. V.: Inter omnia, quae recte unum dicuntur, arcem tenet unitas trinitatis, qua tres personae una substantia sunt. Secundo loco illa praecellit, qua e converso tres substantiae in Christo una persona sunt. —

c. Die Anthropologie besteht nach der Kirche in der Annahme von zwei innigst verbundenen Substanzen, welche der Eine Mensch sind, gleichwie Christus aus drei Substanzen besteht und diese in ihrer innigsten Verbindung ist.

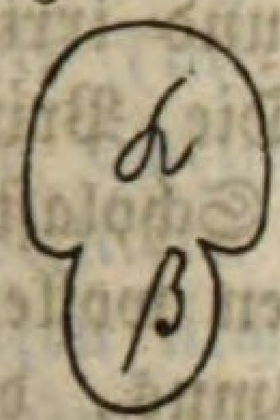
Es ist also diese Figur:



der Ausdruck für die Anthropologie und Christologie, im Falle man hier noch eine Substanz in Unterordnung sich hinzudenkt. Denn das XI. Concil von Toledo sagt: Christus in duabus naturis tribus extat substantiis. Ebenso vergleicht das Symbolum Quicunque Christus und den Menschen hinsichtlich der unvermischten Naturen (unus omnino, non confusione substantiae, sed unitate per-

sonae; nam sicut anima rationalis et caro unus est homo: ita Deus et homo unus est Christus). Es muß der Vergleich für das gelten, wofür er angewendet ist; also ist der Mensch zwei unvermischte Substanzen und nichts als diese, wie Christus nichts, als beide vereinte Naturen ist.

Davon weicht die scholastische Confusionslehre ab, welche durch diese Figur:



vorgestellt wird, gleichwie die scholastische Zusammensetzungslehre überhaupt. Denn α ist das Hauptstück, β ist die Ergänzung; α ist die Seele, β ist der Leib. Es ist weder die Seele, noch der Leib eine ganze Substanz, sondern beide sollen Eine ganze Substanz geben.

Thomas bestreitet mit der ganzen Scholastik jenen Vergleich, und lehrt, III. qu. 1. a. 1 ad 2: anima unitur corpori, formaliter perficiens ipsum, ut ex duobus fiat una natura, sicut ex actu et potentia, vel materia et forma. — S. ph. II. c. 69: Non (enim) corpus et anima sunt duae substantiae actu existentes, sed ex eis duobus fit una substantia actu existens. — Zweitens lehrt er, daß humanitas und homo sich wie Natur und Person und wie zwei Stücke verhalten, wodurch er mit der Christologie (Filius cum homine unus) in Widerspruch kommt (Anm. 100). — Drittens behauptet er [1]), daß die vom Leibe getrennte Seele nichts Ganzes und Vollständiges, also keine Person ist, weil sie diese Persönlichkeit mit dem Leibe erhalte. Dieses ist doch der augenscheinlichste Materialismus, daß die Seele erst durch den Leib Person wird. Macht man auf die Menschheit Christi einen Schluß, so hätte Christus keinen Leib, weil keine menschliche Person. Daß die getrennte Seele unpersönlich sei, behauptet die ganze Scholastik, z. B. Tournely [2]). — Viertens lehrt er [3]), daß die Seele nach dem einen Theile zwar unsterblich, aber nach dem andern sterblich nnd verweslich sei, was doch der offenbarste Materialismus ist. — Die weiteren Widersprüche übergehen wir hier, da sie in den theol. Commentaren entwickelt sind. —

2. Was die Stufen der theologischen Wissenschaft, die positive und speculative Erkenntniß, anlangt, so hat die positive Theologie die einzelnen Dogmen näher zu zeigen und zu erklären, z. B. die Worte: Gott Vater,

---

[1]) I. qu. 29. a. 1. 5.: Praeterea, anima separata est rationalis naturae individua substantia; non autem est persona. — Ad 5. d., quod anima est pars humanae speciei; et ideo, licet sit separata, quia tamen retinet naturam unibilitatis, non potest dici substantia individua, quae est hypostasis vel substantia prima, sicut nec manus nec quaecunque alia partium hominis; et sic non competit ei neque definitio personae neque nomen. Vgl. comm. th. n. 111,

[2]) Anm. 63, wir tragen die dort ausgefallenen Worte nach: ut constat exemplo animae rationalis separatae, quae haud dubie persona non est, nec aliquod totum, sed pars etc. — Vgl. comm. th. n. 15. —

[3]) De pluralitate formarum (opus c. 45): Anima constituta est in confinio substantiarum separatarum. — Secundum intellectum namque et voluntatem separata et incorruptibilis est, et quantum ad hoc pertinet ad genus substantiarum separatarum; sed secundum alias potentias est actus materiae et secundum illas est corruptibilis, et sic pertinet ad genus formarum materialium, quae sunt corruptibiles.

Gott ist Vater, welche nicht heißen können: Gott ist nicht Vater, oder vom Vater unterschieden, indem kein Satz so verstanden werden kann, weßhalb der virtuale Unterschied nichtig ist. Die speculative Theologie geht auf das Ganze und die Einheit, aber sie kann nicht wahr sein, wenn sie der positiven Lehre widerspricht, obwohl die bloße Uebereinstimmung, die auch der positiven Lehre eignet, noch nicht Wissenschaft ist [1]).

Die scholastische Compositionslehre ist im Prinzipe mechanisch und irrig, weßhalb das darnach Construirte irrig und verkehrt sein muß. Die Prinzipien sind stärker, als der persönliche Wille. Gerade indem die Scholastiker die Einfachheit Gottes, die Unsterblichkeit des Geistes beweisen wollen, gerade indem sie die Väter des Tritheismus und Monophysitismus, der Verwechslung des Concreten und Abstracten beschuldigen, beweisen sie ihre Irrthümer und klagen sich selbst an. Wir wollen die drei Seiten berühren.

a. Das Prinzip ist: Die Substanz, das Allgemeine, wozu immer Zusätze und Ergänzungen treten. Die Substanz mit dem letzten Complemente (ultimo completa) ist die Person. (Anm. 15). So selbst im Widerspruche mit Boetius Definition der Person als: Rationalis naturae individua substantia. Aber darin liegt der Widerspruch, daß die Person an sich nur der Zusatz und die letzte Ergänzung sein soll; sagt denn ein Vernünftiger, etwas bestehe aus Eigentlichem und Uneigentlichem (Anm. 20. 137)? Wenn die Substanz ergänzt wird, so ist sie selbst nicht ganz; aber etwas, wovon ein Theil hinweggenommen, oder was ergänzt werden kann, ist nichts Geistiges, sondern nur Materiales und Mechanisches. Und es gibt nur Eine Substanz, wenn die Vermehrung in bloßen Complementen besteht. — 1. Es ist das Erkennen im Prinzipe aufgehoben, wenn der Satz: Gott ist Vater, den Sinn: Er ist indirect, uneigentlich Vater, haben kann. — 2. Das Erkennen ist unmöglich, weil die Unterscheidung als Trennung und die Verbindung, z. B. Natur und Zusatz: Gott und Person, als Confusion gefaßt wird (Anm. 94. 95). — 3. Es ist damit nothwendig verbunden, daß kein Satz, z. B. der: Christus besteht (subsistit ex) aus und in zwei Naturen, recht verstanden werden kann; denn weil das Subject das erste Stück ist, so heißt dieser Satz: Christus steht auf oder unter den zwei Naturen, oder er steht damit in Verbindung. — 4. Es ergibt sich nothwendig eine Sophistik, indem der natürliche Sinn in den entgegengesetzten verkehrt wird; denn die Lehre: Gott ist indirect Vater, ist die sophistische Verkehrung von dem Satze: Gott ist wahrhaft Vater; die Lehre: Der Vater und der Sohn sind allmächtig, wird sophistisch verkehrt in die: Die Person ist nicht an sich allmächtig, sondern das Wesen wirkt durch sie; der Satz: Der Vater ist im Sohne und umgekehrt, wird sophistisch verkehrt in den: Die Personen sind eigentlich im Wesen und uneigentlich ineinander.

b. Nach der objectiven Seite muß Alles mechanisch und materialistisch

---

[1]) Bis zur Stunde besitzen wir keine positive und wissenschaftliche Dogmatik, welche namentlich die Hauptdogmen in den entscheidenden Punkten aus den Quellen nach den positiven und sicheren Interpretationsmitteln bestimmt und erörtert. Somit bieten die Theologen dem Philosophen keine Dienste, da er gezwungen ist, jedes Dogma selbst aus den Quellen zu studiren, um nicht eine Schullehre für ein Dogma einzutauschen.

und pantheistisch gefaßt werden, weil das Prinzip nichts Anderes zuläßt. — 1. Es ist der crasseste Materialismus, wenn humanitas und homo (Anm. 100) wie zwei real unterschiedene Stücke sich verhalten sollen, wodurch ein Widerspruch gegen das Dogma und die natürliche Ueberzeugung eintritt; (denn der Mensch soll nicht seine Natur sein! Wenn nicht, so ist die Natur als das Allgemeine nichts als Gott); wenn ferner die Seele erst durch den Leib (ultimo completa) Person sein und ohne ihn unpersönlich sein soll. — 2. In Christus wird dieselbe Confusion gelehrt, indem die Menschheit mit der göttlichen Person der Mensch sein soll; ebenso die Trennung, indem die Naturen nicht an sich geeint werden, wodurch eine Confusion sich ergäbe, und indem Christus als Person nicht an sich die Gottheit und Menschheit, sondern damit verbunden ist. — 3. In der eigentlichen Theologie erscheint die abstracte Gottheit als unpersönlich, weil in den Complementen die Persönlichkeit bestehen soll. Diese Complemente werden wegen der Verbindung mit der Natur mit ihr confundirt, weßhalb es nicht an sich wahr ist: daß Gott dreipersönlich ist. Aber Gott mit den drei Complementen ist zusammengesetzt und nichts als ein materiales Ganzes. Dieses ist der Sinn von: Substantia tribus modis affecta. — 4. Der Pantheismus ist die nothwendige Folge von diesen Prinzipien; denn der Mensch und der Geist ist nicht seine Natur, sondern davon unterschieden, und nur wegen der Verbindung damit confundirt. Also sind die Naturen die allgemeinen Ideen, und da es zwischen der Creatur und Gott nichts Mittleres gibt, Gott selbst oder seine Ideen (Anm. 122). Weiter kommt, davon abgesehen, in Betracht, daß die Geschöpfe nicht aus sich wirken und leben; denn der Act erscheint als ein realunterschiedenes Stück (Anm. 96). Es kann also nur Gott durch sie wirken, wie durch eine Maschine, weßhalb Thomas sagt, s. ph. III. c. 67: Non solum, quum res primo conditae sunt, eis virtutes operativas indidit, sed s e m p e r e a s i n r e b u s c a u s a t; unde cessante influentia divina, omnis operatio cessaret. Omnis igitur rei operatio in ipsam reducitur sicut in causam. Gott hat die Creatur nicht so erschaffen, daß sie aus sich wirkt; sondern der Act wird von Gott immer neu geschaffen, weßhalb keine Mitwirkung mit dem Schöpfer möglich ist, was selbst Arriaga (Anm. 233) hervorhebt. Gehört dieser allergrößte Irrthum auch zu den privilegirten?

c. Es ist klar, daß den Scholastikern diese Widersprüche und nothwendigen Abfolgerungen aus dem falschen Prinzipe nicht zum Bewußtsein kamen; aber bestehen sie darum nicht, weil sie die Scholastiker leugnen? Sie nehmen eine doppelte Wahrheit an, mit der Behauptung: Humanitas non est homo, sed deitas est Deus, d. h. im Prinzipe und bei dem Menschen lehren sie einen realen Unterschied, den sie bei Gott leugnen, obschon er im Prinzipe liegt. Aber auch dieses ist nur scheinbar, indem sie bei Gott den logischen Unterschied zwischen Gott und Person verwerfen und einen virtualen, der in Wahrheit und in der Anwendung ein realer ist, annehmen. Dieses Spiel mit der Wahrheit konnte nicht zur Wahrheit führen. Es fehlte an consequenter Entwicklung, wodurch sich der Irrthum von selbst zerstört hätte. Ueberdieß befolgen sie nicht immer diese unnatürlichen Prinzipien; die Natur macht ihre Rechte geltend. Auch der erkannte Irrthum bestättigt die Wahrheit. Nur Gott weiß es, wie weit sie

ihre Person diesen widernatürlichen und widerchristlichen Lehren hingegeben haben; der Vorwurf trifft nur die Lehre und das Verfahren. Aber der Geist mußte durch diesen Mechanismus und den Schulzwang in höchster Weise abgeschwächt worden sein, da er selbst das erste Erkenntnißgesetz damit umstoßt, daß Gott, welcher an sich und wahrhaft dreipersönlich genannt wird, es nur in obliquo, materialiter oder nach dem virtualen Unterschiede sein soll, wie das erste Grunddogma damit, daß die göttliche Person nichts als ein unwirksamer Modus sein soll; denn an sich betrachtet, ist es der größte Rationalismus und Frevel, sowie Gotteslästerung, zu erklären, daß die göttliche Person, die in der Schrift und in den Symbolen Gott und wirksam heißt, nicht an sich Gott sei und an sich nicht wirke, und das größte Vergehen, wenn Jemand, welcher die christlichen Lehren im natürlichen Sinne annimmt und vertheidigt, darum im Namen des heil. Stuhles verfolgt wird.

IV.

1. Die Thatsache, daß die scholastischen Lehren in der Theologie und Philosophie auch heut zu Tage noch mit zweifelloser Gewißheit vorgetragen werden, daß ihre Anhänger zwar Andere anfeinden, aber keine Entgegnung ertragen, sondern ihre mit den Thomistischen identischen Ansichten selbst durch Censuren der J. C. vertheidigen, wollen wir an zwei Neuscholastikern, die überdieß Mitglieder der J. C. sind, an P. Perrone und P. J. Kleutgen, S. J., erhärten.

Ersterer, welcher durchweg blind dem Petavius folgt, trägt in der Trinitätslehre entschieden den Modalismus, in der Christologie die Trennung zwischen den zwei Naturen Christi, und in der Anthropologie die Confusion beider Naturen vor, wozu noch besondere Irrthümer, z. B. rücksichtlich der Nichtverwundung der menschlichen Natur durch die Erbsünde kommen[1]).

a. In der Trinitätslehre behauptet er (Anm. 6): 1. Daß die göttliche Person keine Ichheit und Selbstheit, sondern nur ein Modus oder Complement oder Bezug sei, wie derselbe Mensch Vater und Sohn sein kann, comp. theol. de trin. n. 16: In Deo non est persona, sicut in nobis contingit, substantia individua et distincta ab alia, imo diversa, sed personae vox, cum de Deo dicitur, indicat tantum distinctos ejusdem substantiae existendi seu subsistendi modos. Also irrt entweder der einfache Christ, wenn er z. B. Gott Vater, wie den menschlichen, als eine vollkommene Ichheit und Selbstheit faßt, oder es irrt der Scholastiker, welcher die Homousie leugnet und direct den Sabellianismus annimmt und vertheidigt. — 2. Wie die göttliche Person keine wahre Person ist, so wirkt sie nicht selbst, sondern die Natur soll in den drei Personen wirken, wie die Seele durch das Auge sieht, durch das Ohr hört und durch den Mund spricht; das. n. 82: Hoc unum subjectum est divina illa eademque essentia, quae est in Patre, Filio et Spiritu s., et eadem est, quae na-

---

[1]) Vgl. die spec. Theologie des h. Thomas von Aquin, S. 123. 154. 155. 156. 159. 268 — 70. 283. Anm. —. Ebenso: Apologetischer Nachtrag. — Anm. 5.

turaliter intelligit et vult et operatur in tribus personis et in earum qualibet cum modo suo. Also ist es nicht wahr oder uneigentlich zu fassen, daß die Personen gleichmächtig sind, daß nicht die Natur, sondern die Person zeugt; denn nur die Natur wirkt und der Person wird uneigentlich, wie dem Auge, eine Thätigkeit zugeschrieben. — 3. Die göttliche Person ist nicht an sich Gott und die Gottheit, sondern indirect oder uneigentlich, weil sie als Ergänzung nur die Relation an sich ist; vgl. Anm. 15. Also ist der definirte Satz: Illa summa res — veraciter est Pater . . . nicht wahr, sondern uneigentlich zu fassen. — 4. Es ist nicht wahr, daß die Personen ineinanderleben, nicht in der Substanz sind, und wegen der Immanenz Ein Gott sind; denn die Personen können, da sie unlebendig sind, nicht ineinander leben und müssen in der Substanz sein, was gerade die Kirche verwirft. Er nimmt nämlich einen objectiven Unterschied, den er den virtualen nennt, zwischen der Gottheit und den drei Complementen an, wie klar aus der Christologie erhellt. Wird aber die definirte Lehre, daß Gott wahrhaft Vater ist, uneigentlich (in obliquo) gefaßt, so folgt nothwendig der Quaternismus.

b. In der Christologie trägt er mit den Scholastikern die Trennung der beiden Naturen vor, um ihre Confusion zu vermeiden, indem er die Ergänzung, die scholastische Person, zwischen beide Naturen stellt. Hier zeigt sich der sophistische Gebrauch von dem virtualen Unterschiede in Betreff der blos mittelbaren Einigung der beiden Naturen, indem er sagt, Anm. 95: cum natura nonnisi ratione ac virtualiter distinguatur a persona, sequitur, mediale factam esse conjunctionem inter naturas. Durch diese Figur:



wird das Gesagte klar; denn a ist die Gottheit, b die Menschheit, c die Person oder Subsistenz oder Ergänzung. Es soll eine mittelbare Einigung zwischen a und b bestehen, also muß c von a real und objectiv sich unterscheiden, weil sonst eine unmittelbare Einigung bestände. Aber kein Mensch sagt von dem, was sich wie a und c, wie Anfang und Fortsetzung verhält, daß a gleich c., der Anfang die Fortsetzung sei; also ist der virtuale Unterschied ein sophistischer, an sich ein realer, zumal der rationale Unterschied negirt wird. — Warum aber die beiden Naturen nicht unmittelbar geeint gedacht werden, sagt er in den Worten: Cum haec conjunctio facta sit immediate in persona, non autem in naturis, sequitur, has naturas realiter inter se distingui. Weil also die Scholastiker die unmittelbare Vereinigung für eine Confusion halten, so muß die kirchliche Lehre: daß die Naturen indivise et inconfuse vereinigt sind, selbst die im Concile von Rheims definirte Lehre, daß die Gottheit selbst (d. h. unmittelbar) incarnirt sei, ebnso das ganze Zeugniß der Geschichte unwahr sein und der scholastischen Lehre weichen[1])!

[1]) Vgl. comment. theol. n. 94 und nach n. 7 wurde dieser Punkt in der Eingabe vom 26. Mai 1859 ausdrücklich hervorgehoben. — Hätten die Scholastiker nur den in der Christologie rechtgläubigen Boetius gelesen, so wüßten sie ihren Grundsatz, daß die unmittelbare Einigung eine Vermengung sei, aufgeben, indem er an einem Beispiele die unmittelbare Einigung ohne Confusion zeigt. Gerade der kirchliche Grundsatz, der in allen Concilien wiederkehrt, daß die Naturen

Zwar führt Perrone aus dem II. const. ökum. Concile can. 7 und 8 die Worte an: Ex duabas naturis in una subsistentia et in una Verbi persona; aber das Concil sagt nicht dieses, sondern das gerade Gegentheil, in den Worten: *ἐκ τῆς θείας φύσεως καὶ τῆς ἀνθρωπίνης, τῆς ἑνώσεως καθ' ὑπόστασιν γενομένης, εἷς Χριστὸς ἀπετελέσθη*, d. h. die hypostatisch geeinten Naturen sind selbst der Eine Christus, aber nicht in der Einen Person des Wortes.

Aber was will denn Perrone mit der unerhörten Lehre, daß die Person die beiden Naturen leitet und beherrscht (prael. th. p. II. c. III. prop. II.: persona — unica est eaque divina regens utramque naturam)? Die Kirche kennt nur zwei wirkende Naturen und zwei Willen, die ungetrennt wirken; was soll also die Person sein, welche sogar beide Naturen beherrscht? Hier sieht man, daß die scholastische Person real von der Natur unterschieden ist und zwar so sehr, daß sie selbst die beiden Naturen beherrscht. Es ist also nicht wahr, daß die beiden Naturen geeint und ungetrennt wirken, weil sie ja gar nicht unmittelbar geeint sind; und so hört das ganze Mysterium der Erlösung auf. — Die übrigen Widersprüche übergehen wir.

2. Der Letztere, welcher die Theologie und Philosophie der Vorzeit, unter welchem Titel er zwei Werke erscheinen ließ, als Heilmittel gegen die gegenwärtige Wissenschaft anempfiehlt und in die deutschen Schulen einführen will, macht sich bei seiner unklaren Kenntniß der wissenschaftlichen Vergangenheit und Gegenwart die Sache viel zu leicht; denn welches Urtheil muß ein Autor gewärtigen, welcher zwar tüchtig in der Verdächtigung Anderer ist, aber von dem, was er will und behauptet, selbst nur eine höchst zweideutige Kenntniß hat, sich in den Hauptpunkten direct widerspricht und dasselbe, was er kurz zuvor selbst behauptet, bestreitet, und für Pantheismus ausgibt? Vorzüglich hinsichtlich der Compositionslehre wollen wir seine Behauptungen prüfen, da diese Lehre den Scholastikern eigenthümlich ist und in dieser Weise bei den Vätern gar nicht vorkommt.

Nur drei Abweichungen in den Grundprinzipien wollen wir bemerklich machen. Nach den Vätern existirt nicht das Allgemeine an sich, sondern nur das Einzelne, wie Joh. Damasc. (Anm. 132) bezeugt; aber nach Thomas (Anm. 100. 165) existirt das Allgemeine, die gemeinsame Natur, und das Besondere sind nur Zusätze und Complemente. — Zweitens ist die Lehre von der scholastischen Subsistenz oder Person, wie die Scholastiker selbst sagen (Anm. 70. 98), dem Aristoteles, nicht minder den Vätern und der ganzen Kirche fremd. — Drittens ist nach den Vätern (Anm. 97. 98) der Act die Natur selbst, aber nach Thomas ein real unterschiedenes Accidenz (A. 96).

Es weichen also im Hauptprinzipe die Scholastiker ganz von den Vätern und wenigstens theilweise und in der Ausbildung von Aristoteles ab, weßhalb es grundirrig ist, wenn J. Kleutgen die Uebereinstimmung der

---

indivise et inconfuse vereint seien, soll unwahr sein. Ueberdieß enthält die Lehre das größte Absurdum, daß ein unwirksamer Modus sich incarnirt habe, daß die Menschheit unmittelbar mit einem Modus und mittelbar mit der Natur verbunden sei.

scholastischen Philosophie mit der socratischen, platonischen und aristotelischen, wie patristischen behauptet (Anm. 93)[1]).

Was nun die Compositionslehre anlangt, so enthält sie eine Vermischung des Idealen und Realen, die Existenz des Allgemeinen und Besonderen als zweier real unterschiedener Stücke außer dem erkennenden Geiste, welche heterogene Bestandtheile bei Gott confundirt, bei der Creatur zusammengesetzt gedacht werden. Das überall wiederkehrende Beispiel ist: Homo non est sua humanitas, sed Deus est sua deitas. Den Widerspruch gegen die Concilien, welche wie jeder vernünftige Mensch sprechen müssen, haben wir öfter (Anm. 104) dargelegt. Sein und Wirklichsein sind im Endlichen nach Thomas (Anm. 119) real unterschieden und zusammengesetzt. Bei Gott ist beides identisch, was eben der Grundirrthum ist, woraus mit Nothwendigkeit der Pantheismus sich ergibt[2]).

Was nun Kleutgen anlangt, so bestimmt er (Ph. d. V. S. 291) seine Ansicht von dem virtualen Unterschiede zwischen dem Allgemeinen und Besonderen im Gegensatze zu den Scotisten und Nominalisten in diesen Worten: „Wenn nicht bloß unsere Vorstellungen, sondern auch die Dinge allgemein sein sollen; so muß es, sagten wir oben, in jedem Dinge zwischen seiner Natur und seiner Individualität irgend einen Unterschied geben. Dieser Unterschied ist aber den Realisten zufolge nur jener virtuale, der also in dem Sein des Dinges seinem Grunde nach vorhanden ist, und erst in unserem Denken wirklich wird. Nach den Formalisten aber sind Natur und Individualität in dem Dinge selbst nicht zwar wie eine Sache von einer anderen, aber doch wie die Sache von einer Realität oder Formalität unterschieden; wo hingegen die Nominalisten behaupteten, daß diese Unterscheidung zwischen dem Wesen und der individuellen Eigenthümlichkeit uur in unserer Vorstellungsweise, nicht in den Dingen gründet, also eine distinctio pure mentalis sei."

---

[1]) Vgl. Dr. Fr. Michelis Bemerkungen zu der durch J. Kleutgen S. J. vertheidigten Philosophie der Vorzeit, Freiburg i. B. 1861.

[2]) Die Thomistische und scholastische Prinziplehre ist dieselbe, als die pantheistische der alten und neuen Zeit, indem sie den Irrthum nur verhüllt. Daß das Ideale, die Quidditas, an sich außer dem Geiste, d. h. nicht das Ideale und Reale allein existirt, die Confusion der Erkenntnißformen mit der Wirklichkeit ist der Grundirrthum. Der Satz, daß Gottes begriffliches Sein, die Idee, an sich existirt, sagt auch Hegel, und ist dasselbe, als der Satz: Das absolut Ideat ist das absolut Reale. Nun sagt Thomas wohl, daß Gottes Quiddität allein existirt, und als Theologe lehrt er die Schöpfung; aber die speculativen Prinzipien enthalten direct die Verkörperungslehre der göttlichen Ideen, also den idealen Pantheismus, was leicht zu beweisen ist. Denn de ente et essentia c. 5 sagt er: Ergo patet, quod esse (d. h. die Existenz) est aliud ab essentia vel quidditate (Idee, Begriff) nisi forte sit aliqua res, cujus quidditas sit suum esse; et haec res non potest esse nisi una et prima, quia impossibile est, ut fiat plurificatio alicujus, nisi per additionem alicujus differentiae, sicut multiplicatur natura generis in speciebus, vel per hoc quod forma recipitur in diversis materiis. Wenn eine Vermehrung nur durch Hinzufügung einer Differenz geschieht, so bleibt dieselbe und Eine Substanz, wozu die vielen Accidenzen treten, und der Pantheismus der Einen Substanz ist fertig. — Aber bei den Geistern sagt er: Oportet, quod ipsa forma vel quidditas quae est intelligentia, sit in potentia respectu esse quod a Deo recipit; et illud esse receptum est per

Dagegen ist zu sagen: 1. Daß diese Lehre direct der Thomistischen widerstreitet, wornach (Anm. 100) das nicht zum Wesen Gehörende als real unterschiedener Theil hinzukommt; denn **homo non est sua humanitas.** Hier ist das Allgemeine selbst als Grund in dem Besonderen, also nicht bloses Object. — 2. Daß der hier aufgestellte Begriff von dem virtualen Unterschiede ein falscher ist; denn besteht er nur im Denken, so läßt sich kein objectiver Gebrauch davon machen, und wird er gemacht, so ist er real. Dieses haben wir an Perrone bereits gesehen, und Kleutgen selbst sagt (Th. d. V. S. 99): „Wäre also zwischen dieser (Natur) und der Persönlichkeit, d. h. dem, wodurch ein Mensch Person ist, kein reeller Unterschied; so hätte Christus mit der menschlichen Natur auch eine menschliche Persönlichkeit angenommen." — 3. Daß der Verfasser selbst den hier bestrittenen realen Unterschied direct lehrt (Th. d. V. S. 95): „Es ist ferner, (sagt er), ein reeller Unterschied zwischen der Natur und Subsistenz u. s. w." Wo ist die Wahrheit?

Dem Verfasser kommt das, was er vom Allgemeinen und Besonderen schreibt, gar nicht zum Bewußtsein; so, wenn er S. 285 Ph. d. V. schreibt: „So können wir also den letzten Grund, weßhalb endliche Dinge allgemein sind, nur darin suchen, weil sie endlich und nicht durch sich selber sind. Denn ihre Natur ist allgemein, weil sie vervielfältigt werden kann; sie kann aber nur deßhalb vervielfältigt werden, weil in endlichen Dingen die individuelle Eigenthümlichkeit nicht ihr Wesen selber ist; darum aber ist ihre Individualität von ihrer Wesenheit verschieden, weil es auch ihr Sein ist, und eben deßhalb dieses ein zufälliges ist." —

Dagegen ist Dreifaches zu bemerken. — Wenn das Wesen und das Besondere oder Zufällige in der Creatur beisammen bestehen, ohne daß das Eine das Andere ist, so ist offenbar ein realer Unterschied vorhanden, weil das Wesen nicht im Geiste, sondern außer ihm als unterschiedener Theil besteht. Also ist damit der virtuale Unterschied geleugnet. — Zweitens wird das Absurdum gelehrt, daß die endliche Natur in der Mehrheit vor-

---

modum actus; et ita invenitur actus et potentia in intelligentiis. Die Potenz erhält von Gott die Existenz wie ein Kleid; also wird sie selbst nicht geschaffen, sondern besteht schon und kann nur die göttliche Idee sein, welche sich verkörpert. —

Eben so klar wird dieses aus einem Neuscholastiker, P. M. Liberatore, die Erkenntnißtheorie des h. Thomas v. A., Mainz 1861, welcher sagt (S. 248. Anm. 2), daß „die Existenz die letzte Actualität des Seins, oder das Sein selbst in seiner Vollendung ist." Man beachte das Absurdum, daß die Existenz ein Complement vom Sein (dem Begriffe) ist! S. 278 heißt es: „In Gott allein ist seiner höchsten Einfachheit wegen das ideale Sein mit dem realen identisch. In allen andern von Gott verschiedenen Dingen ist die ideale Form von der reelen verschieden. Das kommt daher, daß in ihnen die Essenz oder Wahrheit nicht die Existenz ist; wie es dagegen in dem unerschaffenen Wesen der Fall ist, in welchem Alles reiner und einfacher Act ist. Ehe die Geschöpfe wirkliches Dasein erhalten, haben sie ideale Form, insofern sie von Ewigkeit in der göttlichen Vernunft subsistiren. Durch die Schöpfung erhalten sie eine eigene Subsistenz in sich selbst." Also bestehen die endlichen Dinge seit Ewigkeit als Gottesideen und Idealformen, und sie empfangen in der Schöpfung nicht das ganze Sein, sondern nur die letzte Ergänzung, die reale Existenz, und sind so bloße Verkörperungen der göttlichen Gedanken, göttliche Wesen in verhüllter Form.

handen sein kann, weil das Besondere zufällig und nicht die Natur ist. Wird denn dadurch die Natur eine vielheitliche, daß etwas Unterschiedenes hinzukommt oder vielheitlich wird? Offenbar bleibt die Eine Natur, wenn auch Accidenzen hinzutreten. Es gibt nicht viele und unterschiedene Wesen, sondern nur Accidenzen, und so ist klar, was daraus folgt. — Drittens gibt es nichts Allgemeines in der Prädication, wenn ein realer oder objectiver Unterschied zwischen der Natur, die prädicirt werden soll, und dem, wovon etwas prädicirt werden soll, besteht. Es soll die Natur von mehren Naturen, nicht von Accidenzen, prädicirt werden, also fehlt die Allgemeinheit, weil das Vielheitliche keine Natur ist. Es kann nur gesagt werden, daß die Natur mit mehren Accidenzen verbunden sei. —

Soll nun nach Kleutgen die allgemeine Natur nur im Denken oder in den Dingen bestehen? Er gibt eine doppelte Antwort. S. 617 sagt er, daß die allgemeine Natur nur im Geiste ist, in den Worten: „Dem wahren Realismus zufolge ist das Allgemeine in den Dingen, weil dem, was durch den allgemeinen Begriff aufgefaßt wird, das wirkliche Wesen der Einzelndinge entspricht; aber als solches, d. h. in seiner Allgemeinheit ist es nur im denkenden Geiste." D. h. hier ist nur die Vorstellung allgemein; aber S. 291 sagt er: „Wenn nicht blos unsere Vorstellungen, sondern auch die Dinge allgemein sein sollen u. s. w." — Also sagt er Ja und Nein in derselben Sache und in derselben Beziehung, abgesehen davon, daß die wirkliche Speculation im Widerspruche mit der Theorie sich befindet.

Es ist unmöglich, alle nothwendig aus dem falschen Prinzipe sich ergebenden Selbstwidersprüche bemerkbar zu machen. Nur auf das Endresultat machen wir aufmerksam, das der V. aus der Lehre zieht, daß das Allgemeine als solches der Grund der Dinge ist. Denn S. 617 sagt er weiter: „Wenn man nun statt dessen mit den Formalisten behauptet, daß das Allgemeine auch als solches Wirklichkeit habe, und es doch nicht, wie Plato, außer den Einzeldingen als etwas für sich Bestehendes setzen will; so muß man es in den Einzeldingen selbst als ihren allgemeinen Grund, und folglich die Einzeldinge zu ihm in dem Verhältnisse der Phänomenen zu dem Noumenon denken. Da nun aber dieß nicht bloß von den einzelnen Arten der Dinge, sondern auch von den allgemeinsten Begriffen, von dem Leben, der Kraft, ja dem Sein an sich gelten muß; so ist klar, daß der Formalismus in seiner Ausbildung zum Pantheismus wird." — Nun lehrt Thomas und die ganze Scholastik das: Homo non est sua humanitas, daß nämlich das Allgemeine an sich wirklich sei, was Kleutgen selbst in den bereits angeführten Stellen lehrt. Aber dieß sagt er selbst ausdrücklich S. 908: „Es bedurfte nur einer Erörterung dessen, was die Scholastiker über die Abstraction und die Natur der intellectuellen Vorstellung lehrten, um nachzuweisen, daß bei ihnen gerade das Wesen als Grund der Erscheinung den Inhalt des Begriffes bildet." Und S. 538: „... sie sagen, was wir im Begriff als allgemein denken, sei nicht bloß in unseren Vorstellungen, sondern in den Dingen, und zwar als der Grund ihres Daseins und ihrer Erscheinungen."

Was soll das für eine Wissenschaft sein, welche Ja und Nein zusammenreimt und sich selbst das Zeugniß des Widerspruches und des Pantheis-

mus gibt? Wenn sich aber damit die Verdächtigung und Verfolgung Anderer verbindet,[1]) wenn durch die Sophistik der Compositionslehre die christlichen Grundlehren aufgelöst, und wenn diese antichristlichen Lehren selbst durch Censuren der J. C. vertheidigt werden, so handelt es sich um das höchste Gut der Menschheit, wie um die ganze Wahrheit und Wissenschaft, und es ist Zeit, das schreiende Unrecht der J. C. aufzudecken, auch darum, damit sie selbst ihr Unrecht gutmache.

V.

Was das Verfahren der Indexcongregation im vorliegenden Falle anlangt, so handelt es sich um die wichtigste Angelegenheit für die Kirche; denn die scholastischen Lehren von den göttlichen Personen als blosen unthätigen Bezügen des allgemeinen Wesens u. s. w., welche den erklärtesten Sabellianismus enthalten und von jedem Christen als solcher erkannt und zurückgewiesen werden müssen, will er nicht vom Christenthume abfallen, werden von der J. C. als die wahren vertheidigt und die christlichen censurirt. Also liegt hier der Versuch vor, den christlichen Glauben, wie ihn jeder Christ faßt, in der Wurzel zu zerstören und dafür die von der Kirche längst verworfenen Grundirrthümer einzuführen. Die Ursache liegt, wie gezeigt wurde, in der scholastischen Compositionslehre, welche die ganze Wahrheit zerstört; also kann nur durch die Aufdeckung der Irrthümer abgeholfen und das Verderben, welches die J. C. aus Unkenntniß anrichtet, abgewendet werden. Eine Mitursache liegt in dem dogmengeschichtlichen Werke des Petavius, worin er die Lehren der Concilien und Väter nach den falschen Begriffen von Natur und Person mit größter Willkür umdeutet und entstellt und nur den Modalismus darin findet, den er mit substantia tribus modis affecta ausspricht. Auf ihn berufen sich die Scholastiker als Autorität und vernachlässigen das positive Studium der Quellen. Ueberdieß wird ihnen Thomas als die erste Quelle der Wahrheit angepriesen und über alle Väter gesetzt.

Daraus läßt sich das Verfahren der Theologen der J. C. wohl erklären, aber nicht entschuldigen, da es von der schreiendsten Ungerechtigkeit nicht frei zu sprechen ist. Es ist nicht möglich, hier alle Belege anzuführen oder zu erwähnen.[2]) Die J. C. vertheidigt in der Antwort vom XX.

---

[1]) Es ist keine geringe Selbsttäuschung der Thomisten, wenn sie allein ihren Thomas recht und gründlich zu verstehen vorgeben und glauben, bei Anderen fehle es nur am Nichtverstehen, oder am gründlichen Studium, da es doch offenbar ist, daß eine gründliche Erkenntniß der Thomistischen und scholastischen Zusammensetzungslehre, der Person als ultimum complementum u. s. w. zugleich nur die Ueberwindung und Verwerfung der ganzen Scholastik sein kann.

[2]) Vgl. comment. th. n. 7—13 u. 115. — Wegen der möglichen Anschuldigung, als ob dadurch, daß ein Satz, z. B. der, daß der Vater nicht an sich Gott und thätig oder allmächtig, sondern es in obliquo sei, als rationalistisch und blasphem, und das Verfahren, zu diesen Sätzen und damit zur Apostasie zu zwingen, wenn es auch nicht beabsichtet wird, als das größte Vergehen bezeichnet wird u. s. w., eine Beleidigung ausgesprochen werde, ist es nicht überflüssig zu bemerken, daß es sich nicht um die Person und die persönliche Absicht, sondern um Lehren und Thatsachen handle, welche als solche, wie sie Jedermann erscheinen, zu bezeichnen die Apologie der christlichen Wahrheit erfordert, vorzüglich darum,

August 1860 die Thomistischen Lehren, die als Irrthümer bezeichnet werden, als die kirchlichen, und in der letzten Antwort auf die IV. Thesen tadelt sie es, daß ich den virtualen Unterschied zwischen der Natur und den Personen in Gott verwerfe und die Lehre, daß in der Untrennbarkeit der Trinität ihre Wesenseinheit bestehe, sowie die unmittelbare Einigung der Naturen in der Christologie vertheidige, womit sie also die göttliche Natur mit drei Relationen und die Incarnation eines unthätigen Modus festhält. Indem darin die ächte Bildung und Theologie bestehen soll, wovon man nicht abweichen dürfe, so bedürfe es keiner Definition der Streitpunkte.

Damit ist es also dahin gekommen, daß Jeder, welcher in den Fall kommt, sich gegen die Angriffe der Scholastiker vertheidigen zu müssen, selbst wenn es den einfachen Glauben des apostolischen Symbolum im natürlichen Sinne und nach der Ueberzeugung eines jedes wahren Christen betrifft, gegen eine Censur der J. C. nicht sicher ist. Es hat aber Niemand auf Erden, sei es die J. C., sei es der Papst, das Recht zu Lehren, zu zwingen, welche das Christenthum aufheben. —

Was nämlich den sog. virtualen Unterschied anlangt, so haben wir gesehen, welchen sophistischen Gebrauch man damit macht, und wie er entstanden ist, sowie, daß die Scholastiker selbst darüber streiten und daß Kleutgen bald Ja, bald Nein sagt. Und ein solches Absurdum, das die ganze Logik verwirft, dient als Grund zu einer Censur! Es handelt sich darum, ob die Sätze und Worte: Gott Vater, Gott ist Vater u. s. w., oder die Def. vom IV. L. C.: Das höchste Wesen — ist wahrhaft Vater, so verstanden werden sollen, wie die Worte lauten. Es sagt nun die Logik, daß zwischen Subject und Prädicat nur ein logischer Unterschied bestehen könne, weil zwei unterschiedene Dinge nicht von einander prädicirt werden können. Es ist also der virtuale Unterschied absolut unmöglich. Dazu kommt noch, daß der definirte Satz: Gott ist wahrhaft Vater, ganz verkehrt wird; denn er heißt: Gott ist nicht wahrhaft Vater, oder in obliquo, wie man sophistisch sagt. Also wird die christliche und definirte Lehre damit direct aufgehoben.

Wie weit man hierin ging, ist in dieser Schrift klar bewiesen. Man nimmt, wie auch Thomas, eine Untrennbarkeit des Wesens von der Relation, eine Verbindung zwischen beiden und damit eine Identification an, obwohl die zwei verbundenen Dinge natürlich nicht von einander prädicirt werden können. Man sagt, daß das Complement so wenig zur Gottheit gehöre, als zur Menschheit Christi, der es fehle. So nimmt man in der That einen realen Unterschied zwischen Natur und Person in Gott an, indem man den logischen verwirft und der Kirche direct widerspricht.

Die Person soll nur eine blose Relation sein, und ausdrücklich wird gelehrt, was im Prinzipe der blosen Relation liegt, daß die scholastische Person nicht aus sich wirke. Jeder Christ entsetzt sich über eine solche Lehre; denn der Vater heißt allmächtig, der Schöpfer, und dieses soll nicht wahr

---

damit endlich der Irrthum auf wirksame Weise ausgeschieden werde. Ein ganz anderes Urtheil muß sich bilden, wenn auch dieses Mittel gegen den verhärteten Irrthum, der jede Wahrheit und das ganze Christenthum zerstört, als unzureichend sich erweist.

sein, sondern sophistisch so verstanden werden, daß das Wesen durch ihn wirkt, wie die Seele durch das Auge. Gott ist also nur Eine Person, die unter verschiedenen Formen wirkt; es sind nicht drei Personen, die wirken. Es ist nicht wahr, daß der Vater erschaffen, der Sohn erlöset, und der heil. Geist heiligt u. s. w. Alle diese Stellen werden sophistisch erklärt, d. h. so, daß in obliquo hinzugedacht und der entgegengesetzte Sinn angenommen wird.

Wenn nun die drei Personen weder Gott, noch Ichheiten oder Personen [1]) sind, so ist das ganze Christenthum zerstört, und so ist der Sabellianismus das öffentliche Geheimniß der Scholastik; und dazu will man selbst durch Censuren zwingen!

Was nun die Thesis anlangt: Dei unitas in personarum circuminsessione ponenda est, so bestreiten sie die Theologen der J. C., wie die Scholastiker überhaupt. Aber schon der Cat. R. (Anm. 89) und die immer wiederkehrenden Worte in der Liturgie: Qui (Christus) vivis et regnas cum Deo Patre in unitate Spiritus s. Deus, — hätten sie eines Besseren belehren können. Es besteht eine vollkommene Tradition, sowohl die Concilien, als auch die Väter bestätigen sie. Das S. Quicunque bezeichnet sie mit den Worten: neque substantiam separantes; das XI. Concil von Toledo nennt die trinitas inseparabilis et inconfusa. Der römische Dionys erklärt sich darüber ausführlich. Jeder Christ spricht von der ungetheilten Dreieinigkeit, nicht von drei Affectionen an dem Wesen, was er mit Abscheu zurückweist. Es widerspricht also die J. C. der gesammten Kirche.

Die vierte Thesis: Utraque Christi natura agit cum alterius immediata communione, anlangend, so kann sie keinen Anstand erleiden, weil sie ganz den Worten Leo's in seinem dogmatischen Schreiben an Flavian entspricht: Agit utraque forma cum alterius communione; das Wort: immediata, ist zum Ueberflusse hinzugesetzt, weil es keine mittelbare Gemeinschaft im Handeln gibt. Wenn die J. C. diese Thesis anstreitet, so bekämpft sie direct die definirte Lehre; sie kann aber das in obliquo, per subsistentiam, nicht hineindenken, weil damit die Gemeinschaft aufgehoben wird. Dazu kommt, daß Leo selbst die beiden Naturen näher bestimmt und hinzusetzt: Verbo scilicet operante, quod verbi est, et carne exequente, quod carnis est. Es steht also Verbum und Forma (Verbi) gleich, oder Verbum ist nicht das Mittelglied, sondern unmittelber die wirkende Natur, während nach der Scholastik die Person nicht an sich wirkt und darum das sophistische „in obliquo" [2]) eingeschoben werden muß, was hier unmöglich ist. —

---

[1]) Jeder Christ versteht unter Gott Vater kein bloses Organ, wie das Auge, sondern ein persönliches Wesen mit dem lebendigen Bezuge zum Sohne; denn sonst ist die Relation oder Zeugung nur eine gedachte. Eine blose Relation bezieht sich nicht; also muß sich das Wesen beziehen unter verschiedener Form. Aber wo findet hier eine Zeugung und Hauchung statt? Darum sagt der hl. Augustinus, welcher darum getadelt wird, de trin. l. 7. c. 1: Si Pater non est aliquid ad se ipsum, non est omnino, qui relative dicatur ad aliquid.

[2]) Welche Sprache würde Leo der Große, gegen die sophistische Umdeutung seiner Worte führen?

Es kann also diese Thesis nicht angestritten und sie kann nicht durch das Hinzudenken der Subsistenz und des virtualen Unterschiedes umgedeutet werden. Es handelt sich um die beiden Lehren von der unmittelbaren oder mittelbaren Vereinigung der beiden Naturen, wovon eine irrig sein muß. So verstanden sie selbst die Scholastiker (Anm. 235); aber die scholastische Lehre [1]): Illae duae naturae, quae in una Verbi subsistentia uniuntur, non habent immediatam unionem inter se, sed solum in subsistentia Verbi, ist damit verworfen; denn sie ist die directe Aussprache des Nestorianismus, der Trennung der beiden Naturen.

Dieses ist im Wesentlichen der Stand der Widersprüche, so daß gerade das, was die Kirche lehrt und definirt hat, umgedeutet und verworfen, aber was sie verworfen hat, vertheidigt wird. Nun frage ich: Kann irgend ein Christ, der das apostolische Symbolum betet und den gewöhnlichen Catechismus kennt, diese scholastischen Lehren von den göttlichen Personen, welche unwirksame Modi und Bezüge, an sich nicht Gott und ineinander sind, anders, denn als antichristliche betrachten und sie anders, denn als eben so viele blasphеme Sätze und Erklärungen gegen das Gotteswort ansehen? Daraus folgt, daß die J. C. in größter Selbsttäuschung das größte Unrecht gegen Christus und die Kirche begeht, indem sie, statt diese gräulichen Irrlehren zu verdammen, dieselben vielmehr mit dem Ansehen des apostolischen Stuhles vertheidigt.

Das Unrecht gegen mich erscheint aber um so größer, die Verfolgung als eine himmelschreiende, wenn ich einige Thatsachen erwähne. Denn bereits in der ersten Eingabe vom 5. Juni 1856 habe ich durch die zwei angeführten Figuren die zwei Gegensätze und den Sabellianismus bei Perrone klar dargelegt, den virtualen Unterschied als einen unmöglichen gezeigt und in der Untrennbarkeit der Trinität nach der Kirche die Einheit nachgewiesen. Nun nimmt die J. C. gerade den schon lange bekämpften Irrthum von dem virtualen Unterschiede zum Prinzipe und bekämpft die tradirte Lehre von der Untrennbarkeit. — In der speculativen Theologie des hl. Thomas sind die angemerkten Irrthümer von der Person als bloßem Modus, von der Zeugung des an sich unthätigen Vaters aus einer Natur, die er nicht an sich ist u. s. w., von der Vermischung der zwei Naturen des Menschen und von der Trennung der beiden Naturen in Christus, klar durch die Concilien dargelegt. Ebenso wird gezeigt, wie Thomas die ersten Väter und damit die Concilien des Tritheismus beschuldigt. Diese Irrthümer werden aus der Compositionslehre nachgewiesen. Der apologetische Nachtrag stellt überdieß die Widersprüche klar zusammen. — Die lateinisch geschriebenen: Quaestiones controversae de theologia scholastica, gestatten keine Ent-

---

[1]) Comment. theol. S. 157. — Selbst Ferd. Baur bemerkt gegen Dorner, welcher die Lehre des J. Damascenus und der VI. ökumenischen Synode im Sinne der scholastischen Unterscheidung der Person von den beiden Naturen verstanden hatte, die christliche Lehre von der Dreieinigkeit, II. B. S. 201: „Ueberhaupt ist die ganze Vorstellung einer über beiden Naturen, also auch über der göttlichen stehenden Persönlichkeit eine zu unhaltbare und in sich widersprechende, als daß sie bei einem alten Kirchenlehrer ohne einen sehr nöthigenden Grund vorausgesetzt werden sollte."

schuldigung; denn wenn die ersten Väter, wie gezeigt wird, von Thomas und der Scholastik auf die ungerechteste Weise beschuldigt werden dürfen, so ist es die größte Ungerechtigkeit, die Thomistische Lehre allein gelten zu lassen, so daß diese Widersprüche auf Rechnung falscher (nicht thomistischer) Bildung gesetzt werden. So bekämpft Thomas den hl. Athanasius, indem er sagt: Locutio est impropria et sic exponenda: Assumpsit naturam in sua usia, ut esset unita suae usiae in una persona, d. h. er bekämpft die Lehre, daß die Logosnatur unmittelbar oder selbst sich incarnirte, also die definirte Lehre des Concils von Rheims (ipsam divinitatem incarnatam), oder die Worte: natura Verbi incarnata. Aber Martin I. im Lat.-Con. can. 5. sagt: Si quis s. ss. Patres non confitetur proprie et secundum veritatem unam naturam Dei Verbi incarnatam u. s. w. D. h. das Concil faßt ausdrücklich diese Worte für eigentlich, welche Thomas tadelt und für uneigentlich faßt.[1]) Kann ein Widerspruch klarer sein? Wenn nun die J. C. darauf nicht merkt, sondern die Th. Lehre vertheidigt, so thut sie das, was kein Katholik thun darf. Oder man beachte in th. VI. den Thom. Satz, daß nach der geistigen Hinwegnahme der persönlichen Proprietäten noch die göttliche Natur als subsistirend und als Person (natura divina ut subsistens et ut persona) zurückbleibt. (Anm. 68). Also gibt es eine vierte Person oder eine Natur über der Trinität.[2]) Oder man beachte auch den Satz: Haec unio — non est in Deo realiter, sed secundam rationem tantum, daß die Vereinigung des Logos mit der Menschheit nur eine gedachte ist, so sieht man, daß die ganze Incarnation verloren geht, wenn damit Ernst gemacht wird. Diese Sätze, die mit der ganzen Lehre zusammenhängen und eben so viele directe Widersprüche gegen die Dogmen sind, sollen angenommen und gegen die Kirchenlehre vertheidigt werden. — Es ist ein schreiendes Unrecht, wenn die directen Widersprüche vorliegen, wie in natura Verbi incarnata, erstens von falscher Bildung zu sprechen, und zweitens zu verlangen, daß die Dogmen zu Gunsten der Thomistischen Lehren verlassen werden. Noch grausamer erscheint die Verfolgung, wenn man bedenkt, daß die Eingabe vom 21. Oct. 1859, welche diese in den theologischen Commentaren n. 8—13 dargelegten Widersprüche des hl. Thomas mit den Concilien und Vätern und eine Widerlegung der von den Scholastikern gegen die Väter erhobenen Anklagen (n. 17, 18) enthält, gar nicht beachtet wurde, wie nicht minder die Widerlegung der letzten Antwort (n. 115), und die theologischen Commentare selbst, welche an mehren

---

[1]) Mit Rücksicht auf die Worte der Väter und Concilien: natura Verbi incarnata, welche vom Martin I. und von dem Concile von Rheims als eigentlich vertheidigt werden, sagt Thomas, III. q. 3 a. 3: Propriissime persona dicitur assumere, secundario autem potest dici, quod etiam natura assumpsit naturam ad sui personam. Letzterer Satz ist doppelt irrig. Vgl. comment. th. n. 9.

[2]) Ebenso lehrte der monophysitische Patriach Damianus von Alexandrien, „da er im Kampfe gegen die Thritheiten wieder an den Sabellianismus anstreifte, die göttlichen Personen fast zu blosen Eigenschaften abschwächte, und andrerseits der den drei Personen gemeinsamen göttlichen Natur (Wesen) eine eigene ὕπαρξις beilegte." (Hefele im K. L. von Wetzer. Art. Monophysiten). Die Damianiten, welche mit den Scholastikern (Anm. 269. 270) ganz zusammentreffen, heißen Tetratheiten, statt Quaternisten.

Stellen und zuletzt (am 25. Jan. 1861) unmittelbar dem hl. Stuhle vorgelegt wurden, mit diesen Worten und Thesen: Da es für Jedermann klar sein muß, daß die scholastischen Lehren das Christenthum direct zerstören, indem Niemand, ohne aufzuhören, Christ zu sein, annehmen darf, daß die göttlichen Personen an sich nur complementa und unwirksam und nur indirect das göttliche Wesen sind, so ist es geboten, gegen diese Irrthümer diese drei Sätze festzuhalten: 1. Divinae personae sunt per se, formaliter et essentialiter et directe divinitas seu natura et essentia et substantia divina. — 2. Quaelibet persona divina est per se et formaliter divinitas et essentialiter ex se operans. — 3. Ss. Patres non errant, affirmantes, nonnisi personarum perfectarum perfecta inhabitatione seu circuminsessione evitari tritheismum.

Es ist das größte Unrecht, da die Widersprüche zwischen den Lehren der Kirche und der Scholastiker in den theologischen Commentaren klar und systematisch dargelegt und vorgelegt wurden, daß man bisher die scholastischen Lehren trotz der klarsten Widersprüche selbst mit dem apostolischen Symbolum fortbestehen ließ; denn wer in Wahrheit bekennt, daß Gott oder die Gottheit nicht an sich, sondern in obliquo, also uneigentlich und gar nicht, oder nach dem virtualen Unterschiede Vater, Sohn und Geist ist, daß die Personen nur Modi und an sich unwirksam, nicht vollkommen in sich, sondern im Wesen sind, hört auf, Christ zu sein, und wer zu diesen antichristlichen Sätzen durch die Verurtheilung der wahren zwingt, und zwar im Namen des hl. Stuhles, macht sich ohne Zweifel der größten Art der Verfolgung schuldig.

Niemand kann sagen, es handle sich um blose theologische Controversen oder Schullehren, nicht um Häresien und zwar um Häresien der höchsten Art. Denn wenn der Christ glaubt und bekennt, daß Gott wahrhaft Vater ist, wie es überdieß die Kirche direct gegen die Irrlehre ausgesprochen, so muß er auch die scholastische Lehre, daß Gott in obliquo, uneigentlich Vater ist, als die ausgeprägteste Irrlehre verwerfen. — Oder da er glaubt, daß jede Person aus sich wirkt, und der Vater (nicht die gemeinsame Natur) zeugt, wie die Kirche ausdrücklich lehrt, so muß er eben so direct die scholastische Lehre als eine Grundhäresie verwerfen, daß nicht die Person, die nur ein Modus ist, sondern nur die Natur wirkt und durch den Modus des Vaters zeugt. — Wenn die Kirche lehrt, daß die Personen ganz ineinander, nicht im Wesen sind, und wenn die Scholastiker sagen, daß die Personen nicht wahrhaft (formaliter) ineinander, sondern als Modi nur im Wesen sind, wer kann den directen Widerspruch leugnen? — Wenn die Kirche sagt, daß die Gottheit selbst (ipsam divinitatem), oder die Eine Natur des Logos incarnirt sei, und zwar direct gegen die Lehre, daß nicht die Gottheit an sich, sondern die Person unmittelbar incarnirt sei, und wenn die Scholastik die direct verworfene Lehre: unio non est facta in natura, sed in persona, natura est improprie et mediate, persona immediate incarnata, fort und fort vertheidigt, wer kann hier keinen directen Widerspruch gegen die definirte Lehre sehen? — Wenn homo nach der Scholastik die Person bezeichnet und damit von ihr direct die Lehre, daß der Logos sich mit dem Menschen verbunden, ihn angenommen, von ihm untrennbar sei, und ähnliche Bezeichnungen, die auch in den ökumenischen

Concilien vorkommen, als eine nestorianische bestritten werden, wer kann den directen Widerspruch ableugnen? — Da nun diese directen und von keinem Vernünftigen bestreitbaren Widersprüche der J. C. vorgelegt wurden und da sie trotzdem diese bestreitet und zur Annahme der scholastischen, eben so absurden, als gotteslästerischen Lehren, daß die göttlichen Personen nicht wahrhaft Gott, nur Bezüge und unwirksam seien u. s. w., zwingt, wer kann es in Abrede stellen, daß sie die höchste Art von Verfolgung geübt hat und trotz aller Gegenvorstellungen, wie sehr sie im Unrechte sei, fortwährend übt, bis sie diese Verfolgung aufgehoben hat?

Nach diesen Thatsachen wird es kein Vernünftiger in Abrede stellen können und die Gegner werden es endlich selbst einsehen, daß hier, wo es sich um das höchste Gut der Menschheit und Kirche handelt, eine Verwerfung der scholastischen Grundirrthümer absolut nothwendig erscheint; denn: I. die Scholastiker befinden sich mit ihrer Compositionslehre im Widerspruche mit der gesammten Menschheit, indem sie die Unterscheidung für Trennung und die Verbindung für Vermengung halten, Allgemeines und Besonderes wie zwei Stücke zusammensetzen, im Satze den logischen Unterschied verwerfen, und einen virtualen annehmen, und z. B. sagen, daß der Satz: Gott ist wahrhaft Vater, nicht wahr sei, sondern heiße: Gott ist in obliquo Vater. So verkehren sie durch Sophistik die gewisseste Wahrheit der Prädication und damit alle Wahrheit. Es ist ein Betrug, anders zu sprechen und anders zu denken. — II. Hinsichtlich der christlichen Fundamentallehren widersprechen sie der gesammten Christenheit; denn die Lehren, daß die göttlichen Personen nur Modi, nicht wahrhaft Gott und nicht thätig, nicht wahrhaft in sich, sondern im Wesen sind, daß nicht die Gottheit des Sohnes unmittelbar sich mit dem Menschen oder der Menschheit verbunden habe u. s. w., zerstören das ganze Christenthum. Wie kann die Lehre Christi: Ich und der Vater sind Eins, wahr sein, da weder der Sohn, noch der Vater an sich Ich ist und Ich sagen kann? Denn der Modus des Vaters und die gemeinsame Natur sind Ein Ich, wo ist also noch ein zweites Ich? Also sagt Christus: Ich und der Vater sind Einer. — III. Sie besitzen nicht die nothwendige positive und historische Bildung in der Theologie; denn sie bestreiten die allgemein christliche, durch die ganze Tradition feststehende Lehre, daß die Trinität wegen der Untrennbarkeit der Eine Gott ist, wie das S. Quic. und Papst Dionysius sagen, als tritheistisch, und stellen den reinsten Sabellianismus, daß die Personen blose Relationen seien, wie derselbe Mensch Vater, Sohn und Gatte sein kann, als christliche Lehre auf. Ebenso bestreiten sie die Lehre von natura verbi incarnata, die conciliengemäß direct festgestellt ist, als Monophysitismus, weil sie nicht wissen, worin er bestehe, und bekämpfen die Kirchenlehre als Eutychianismus, während sie durch die mittelbare Verbindung der Naturen in der von ihnen virtual unterschiedenen Person den Nestorianismus vertheidigen u. s. w. — IV. Die Concilien und Väter werden auf die willkürlichste und absurdeste Weise erklärt; so ist es nicht wahr, daß der Vater zeugt und allmächtig ist, daß die drei Personen als Ein Prinzip nach Aussen wirken, wie Vater und Sohn als Ein Prinzip den hl. Geist hauchen, sondern es muß angenommen werden, daß die Natur durch die an sich unthätigen Relationen oder Personen wirke. Soll etwa dieses eine Schullehre sein, und ist es nicht eine ebenso sophistische und

absurde, als rationalistische und blaspheme Erklärung des göttlichen Wortes? Da alle diese Erklärungen und Unterscheidungen, so auch der sogenannte virtuale Unterschied, durch zwei Concilien verworfen sind, aber die Scholastiker gleichwohl diese verworfenen Lehren als Maßstab der rechten Bildung anlegen und durch Censuren dazu zwingen, so wissen sie nicht, was sie thun; denn außerdem wären sie die erklärtesten Gegner Christi und der Kirche, welche sie mehr beschädigen, als ihre offenbarsten Feinde. — V. Wenn sie auch erklären, daß die Concilien die erste Glaubensnorm seien, so gilt dieses doch nicht in der Praxis; denn hier wird die scholastische Lehre, so absurd sie auch sein mag, z. B. daß nicht die Person wirkt, und nicht an sich Gott ist, als höchste Norm festgehalten. Wird dieses Prinzip des Sabellianismus strenge durchgeführt, so bleibt kein Satz von dem apostolischen oder athanasischen Symbolum stehen, und das moderne Heidenthum ist das nothwendige Resultat. — VI. Da die Scholastiker, wenn nicht ausschließlich, so doch fast ausschließlich Mitglieder der Indercongregation sind, so erklärt es sich, wie die Werke der Scholastiker, z. B. die dogmata th. des D. Petavius, unter dem Scheine der Orthodoxie und unter dem Schutze der J. C. die größten Angriffe gegen die Väter, welche eben so die Concilien treffen, ungeahndet verbreiten und die Grundlehren des Christenthumes in der Wurzel zerstören dürfen, während sie die Vertheidigung der Lehre der Concilien und Väter gegen die thomistischen und scholastischen Lehren und Angriffe selbst durch Censuren ahnden. Es erscheint sonach als der größte Mißbrauch, daß die Scholastiker Ankläger uud Richter in Einer Person sind, sowie, daß sie weder die evidentesten Gründe gegen die scholastischen Lehren von den Personen als unthätigen Bezügen u. s. w. beachten, noch auf die bringendsten Bitten und Vorstellungen hören; es bildet die höchste Art der Verfolgung, zu Lehren, die ohne Apostasie vom Christenthume nicht angenommen werden können und die bereits verworfen sind, sowie die von jedem Christen verabscheut werden, zu zwingen und überhaupt die scholastische Bildung als letzen Maßstab für die Censuren anzulegen, also z. B. die Thomistischen Lehren von der Möglichkeit eines ewigen Geschöpfes trotz der Väter und des I. Conciles von Nicäa (n. 130. 131) und andere directe Widersprüche unbedenklich fortbestehen zu lassen, hingegen bei anderen noch unentwickelten Lehren, Censuren anzuwenden, weßhalb es bei diesem Stande der Dinge schon gegen das natürliche Gerechtigkeitsgefühl verstoßt, einen Autor ungehört zu verurtheilen oder ihm die Gründe der Censur nicht kund zu geben. [1]) — VII. Da es sich um die ganze Wahrheit, um das ganze Christenthum und um die höchste Art von Verfolgung, um Lehren handelt, welche jeder wahre Christ als antichristliche verwerfen muß, und da der ganze Sachverhalt offen vorliegt, so haben die Gönner und Vertheidiger der Scholastik fortan keine Entschuldigung mehr, sondern die strengste Pflicht, die klaren Widersprüche gegen die Dogmen auszuscheiden und das zugefügte Unrecht gut zu machen, es wäre denn, daß sie die Lehre von den göttlichen Personen als unwirksamen Bezügen am göttlichen Wesen gegen den Ge-

---

[1]) Vgl. Dr. Frohschammer über die Freiheit der Wissenschaft, München bei Lentner 1861, und: Athenäum, philosophische Zeitschrift, I. Heft, daselbst 1862.

sammtglauben der Kirche aufrecht erhalten und fortwährend Christus und die Kirche verfolgen wollten.

VI.

Was die Gründe betrifft, weßhalb die vorliegenden Widersprüche zwischen den Dogmen und den scholastischen Lehren durch eine feierliche Aussprache des h. Stuhles gelöst werden müssen, so wollen wir die bedeutendsten namhaft machen.

1. Die Pflicht der Entscheidung steht ohne Widerrede fest, wenn Glaubensstreitigkeiten entstehen, oder wenn es sich um Häresien, nicht um bloße Schulansichten oder Theorien handelt, wie hinsichtlich des Cor. Jansenius. Die Kirche, und vor Allem das Oberhaupt hat die Pflicht, diese zu entscheiden; aber nicht die Indexcongregation, sondern nur der ex cathedra zur gesammten Kirche redende Papst ist dazu berechtigt. Das II. Concil von Lyon sagt, daß die Glaubensstreitigkeiten durch die höchste Autorität beendigt werden müssen (suo debent judicio definiri), d. h. nicht bloß können, sondern müssen. Es ist nun Thatsache, daß die Väter in den zwei christlichen Fundamentallehren der größten Irrthümer von den Scholastikern beschuldigt werden, aber Letztere von ihrer Anklage nicht abgebracht werden können, obschon die Väter selbst dem Wortlaute nach mit den Concilien harmoniren. So wird der h. Athanasius von Thomas (n. 21. Anm. 71) wegen der Worte, daß der Vater sein Wesen ganz, ohne es zu verlieren, dem Sohne durch die Zeugung gegeben, die ganz mit denen des IV. L. C. c. 2. harmoniren, beschuldigt; ebenso wird der heil. Augustin von Thomas stillschweigend und von Petavius direct wegen der Lehre angeklagt, daß die göttlichen Personen sowohl ad se, als auch ad invicem, oder keine bloße Relationen sind, obschon das allgemein angenommene XI. Concil von Toledo dieselben Worte gebraucht (Anm. 38. 46). Es ist weiter Thatsache, daß die jetzigen Scholastiker und Theologen der J. C. ebenso die Personen nur für unthätige Bezüge und Ergänzungen am Wesen halten und die kirchliche Lehre verurtheilen. Der Satz, daß Gott wahrhaft Vater ist, ist ein definirter, weßhalb die Lehre der Scholastiker, daß Gott in obliquo, nach dem virtualen Unterschiede Vater sein soll, eine erklärte Häresie enthält. Wer also den virtualen Unterschied annimmt, widerspricht der Kirche; wer ihn aber nicht annimmt, wird von der Inder-Congregation censurirt[1]). Das-

[1]) Die immer wiederkehrenden Anschuldigungen, daß z. B. die unmittelbare Einigung der Naturen in Christus den Monophysitismus, die des Logos mit dem Menschen, der scholastischen Person, den Nestorianismus enthalte, beweisen eine fortgesetzte Vernachlässigung des positiven Studiums der Concilien und Symbole oder eine rationalistische Umdeutung. So sagt Abelly, medulla theol., de incarn. c, 3. s. 3. n. 4: Ss. Patres non semper secundum rigorem logicum — locutos fuisse . . . et nomina abstracta pro concretis et concreta pro abstractis quandoque usurpasse. (Dieselbe Anschuldigung machte Gilbert). V. g. legitur apud quosdam, carnem Christi fuisse deificatam (dasselbe sagt das VI. ökum. Conc.: σὰρξ θεωθεῖσα, οὐκ ἀνηρέθη); cum item dicunt, Filium Dei assumsisse hominem (ebenso sprechen die Concilien), sensus illorum est, Filium Dei humanam naturam, non vero humanam personam assumpsisse. Vergl. Leo's M. Worte I. Anm. S. IX.

selbe gilt von dem Dogma, daß in der Untrennbarkeit der Personen ihre Einheit bestehe. Es handelt sich also um evidente Irrlehren, nicht um bloße Theorien, weßhalb die Kirche nicht schweigen kann, ohne ihre Pflicht zu verletzen. —

2. Die Ehre des h. Stuhles erfordert die feierliche Verwerfung der ebenso absurden, als blasphemen Sätze, daß die göttlichen Personen nur in obliquo, also nicht an sich Gott, sondern nur unthätige Bezüge und Ergänzungen seien u. s. w.; denn diese Lehren erscheinen einem jeden Christen, der nur das apostolische Symbolum kennt, als antichristliche, welche ohne Abfall vom Christenthum nicht angenommen werden können. Auch der Irrthum hat seine Entwicklung, wodurch er sich am Ende selbst zerstört und der Wahrheit weicht. Aber den Irrthum selbst in der Entwicklungsphase, wo er direct der Wahrheit gegenübertritt und wo jeder Christ sich für die Wahrheit entscheiden muß, festhalten, oder ihn nicht anerkennen oder von den thatsächlichen Widersprüchen aus Vorurtheil sich nicht unterrichten wollen, heißt nicht blos das thun, was kein Christ thun darf, sondern heißt überdieß zum Irrthume und zur Apostasie unter dem Scheine der Orthodoxie zwingen. Wenn überdieß Jedermann klar ist, daß es eine Sophistik sei, den definirten Satz, daß Gott wahrhaft Vater ist, und daß der Vater, nicht die Natur zeugt, in den entgegengesetzten zu verkehren, daß der Vater, weder an sich Gott ist, noch an sich zeugt, u. s. w., so fragt sich wohl jeder Katholik, ob wir es erleben sollen, daß diese antichristlichen und für Jedermann evidenten Irrlehren statt verworfen, sogar vertheidigt oder stillschweigend gebilligt werden. Gerade darum, weil die Katholiken die Ueberzeugung hegen, daß das Kirchenoberhaupt den Irrthum verwerfen und die Brüder im Glauben bestärken solle, möge man dieses Vertrauen nicht zu Schanden werden lassen!

3. Eben darum, weil durch die J. C. der erste Schritt geschehen, diese evident antichristlichen Lehren von den göttlichen Personen als unthätigen, nicht ineinander lebenden Bezügen und Wesensergänzungen allein zu dulden und die christlichen zu verfolgen, ist es geboten, sie feierlich zu verurtheilen, damit der Katholik ohne Censur doch glauben und lehren darf: Gott ist wahrhaft Vater, also nicht ex obliquo und nach dem virtualen Unterschiede, die Personen wirken allein und ruhen allein in sich, sie leben ineinander und sind darum Ein Gott. Die J. C. ist nicht unfehlbar, sollten ihre Decrete auch vom Papste approbirt werden. Sie unterscheidet sich von dem feierlich redenden Oberhaupte; aber auch nicht immer, wenn der Papst feierlich redet, selbst über Glaubenslehren, entscheidet er ex cathedra. Nur in letzterem Falle, wenn er mit Rücksichtnahme und in Uebereinstimmung mit der Tradition und Kirche und wegen dieser Einheit spricht, ist der Papst unfehlbar, obschon es kein Dogma ist, daß der Papst vor und ohne den stillschweigenden oder ausgesprochenen Consens der Kirche unfehlbar ist. Für die Praxis ist übrigens diese Differenz nicht so erheblich, wenn nur das Oberhaupt wirklich ex cathedra spricht, oder die Absicht hat, in Rücksicht und in Uebereinstimmung mit der gesammten Tradition und Kirche einen Satz als Glaubenssatz auszusprechen. Daraus erhellet, wie sehr es gegen den Geist der Kirche sei, Jemanden darum zu verdächtigen, weil er seiner Pflicht gemäß als Christ nur absolute Gewißheit für seinen Glauben verlangen kann und darum nur von der ganzen Kirche oder von dem ex ca-

thedra redenden Papst sich in seinem Glauben bestimmen läßt, nicht aber von der J. C. oder von jedem Ausspruche des Papstes. Die höchste Würde ersetzt nicht das persönliche Studium und die menschliche Sorgfalt; in dem, was zum christlichen Glauben absolut nothwendig ist, muß jeder Christ Gewißheit besitzen, weil er sonst nicht glauben kann. Betet der Christ die drei ineinander lebenden Personen als den Einen Gott an, so muß er Jedermann, welcher ihm diesen Glauben entreißen will, als Feind Christi erklären. Oder verhält es sich nicht so? Zur Warnung, das höchste Amt nicht zum Verderben der Kirche zu verwalten, berichtet die Geschichte einzelne Beispiele, daß Päpste in den Glaubenswahrheiten irrten. So wurde Papst Honorius I. selbst vom VI. ökum. Concil verurtheilt in den Worten: „Zugleich mit diesen verfluchen wir auch den ehemaligen Papst Honorius und zwar darum, weil wir aus seinem Schreiben an Sergius ersehen haben, daß er die gottlosen Meinungen des Letztern getheilt hat.“ (Kirch. Lex. v. Wetzer, Art. Monotheleten). — Nicolaus I. sagt in seinem Decrete an die Bulgaren, es seien nicht wieder zu taufen Jene, welche im Namen der h. Dreieinigkeit, oder nur im Namen Christi (in nomine s. trinitatis, vel tantum in Christi nomine) getauft seien, da doch die Taufe nicht giltig ist, wenn nicht ausdrücklich die drei göttlichen Personen genannt werden. So beweist dieses Decret, welches Denzinger selbst in sein enchiridion symbolorum aufnahm, den Irrthum des Papstes, obschon er feierlich gesprochen hat. Um die Unfehlbarkeit des Papstes zu retten, sagt Antoine, de fide c. 5. art. 6.: Sed de suo ut privatus doctor addidit, neque rebaptizandos esse eos, qui tantum in nomine Christi baptizati essent. Ist Falsches mit Wahrem vermischt, so besteht Zweifel; aber nur die Gewißheit verpflichtet zum Glauben. — Im vorliegenden Falle, wo der h. Stuhl noch gar nicht gesprochen, handelt es sich nicht um die Existenz von Antipoden, darum, ob die Erde stehe oder sich bewege, sondern um die Existenz der ganzen natürlichen und christlichen Wahrheit, welche durch den Satz: daß Gott indirect (in obliquo) V., S. u. G. ist, aufgehoben wird, nicht um speculative und entfernte, sondern um evidente Wahrheiten, die kein Christ mißkennen kann, darum, daß die göttlichen Personen wahrhaft Gott und wahre, frei wirkende und in sich lebende Personen und wegen des Ineinanderlebens Ein Gott sind. Die J. C. bestreitet direct den letzten Satz und damit ein Dogma, und indem sie den logischen Unterschied bekämpft, auch den definirten Satz: Illa res — veraciter est Pater. Da diese Censur direct gegen die Dogmen verstoßt, so muß der h. Stuhl selbst diese scholastischen Lehren, die kein Christ annehmen kann, feierlich verwerfen oder die entgegengesetzten Sätze vertheidigen, will er nicht selbst die Ursache sein, daß die christliche Religion in der Wurzel zerstört werde.

4. Das Verfahren der J. C. im vorliegenden Falle erscheint als vollkommen ungerecht. Denn indem ich den h. Stuhl um Entscheidung gebeten, habe ich zugleich die Gründe wiederholt angegeben, warum die Streitpunkte nur durch den h. Stuhl, nicht durch die J. C., entschieden werden können. Erstens haben das Concil von Rheims und das IV. vom Lateran direct die absolute Identität zwischen der Gottheit und Trinität ausgesprochen und jeden Unterschied außer den logischen des Satzes verworfen. Aber diesen leugnet die J. C. und widerstreitet mit dem virtualen Unterschiede

direct der definirten Lehre. Zweitens habe ich die Kirchenlehre, daß in der Untrennbarkeit die Einheit der Trinität bestehe, immer behauptet. Dieses bestreitet die J. C. und widerspricht dem symb. Quicunque und der gesammten Kirche. Drittens habe ich auf die Widersprüche zwischen den Vätern und Scholastikern verwiesen u. s. w. Aber alle diese Gründe wurden nicht beachtet und die Anschuldigung der J. C. betrifft, was wohl zu beachten, wie hinsichtlich der Väter, nicht Schullehren und Irrthümer, sondern Irrlehren, z. B. den Tritheismus, wegen des durch die ganze Tradition begründeten Satzes: Dei unitas in personarum circuminsessione ponenda est. Dieses erklärt sich nur daraus, daß Petavius hierin die Tradition verfälscht hat. Auf die anderen Gründe, z. B. den, welcher Alles entscheidet, daß die Concilien homo und humanitas identisch nehmen und nach Thomas den Nestorianismus lehren, achtet man eben so wenig. Also bilden nicht die Concilien, sondern die Prinzipien der Compositionslehre das letzte Criterium für eine Censur. Erkläre ich den definirten Satz: Nicht die gemeinsame Natur, sondern der Vater zeugt, so, wie er lautet, so habe ich nicht die rechte Bildung, weil ich leugne, daß der Vater nur die scholastische Relation sei, die unthätig ist, und also nicht zeugen kann oder welcher uneigentlich, sophistisch und aus Betrug die Zeugung zugeschrieben wird. Also soll ich diese Worte im entgegengesetzten Sinne oder so verstehen, daß das Concil Unrecht hat, nämlich, daß nicht der Vater, sondern die Natur durch den Vater zeugt, wie die Seele durch das Auge sieht. Damit aber verfalle ich dem Anathema des Concils.

Da nun jeder Christ glaubt, daß der Vater zeugt und freithätig, allmächtig ist, nicht das gemeinsame Wesen, dessen Affection er sein soll, so hat kein Christ die rechte Bildung und Einsicht; ja, er verfällt der Censur, wenn er seinen Glauben gegen die scholastische Irrlehre von der göttlichen Person als einem unwirksamen Modus vertheidigt. Wohin soll ein solcher Zustand führen, wo die absurdeste und widerchristlichste Lehre von der höchsten Autorität als christliche selbst durch Censuren der wahren christlichen Lehre, wie sie das apostolische Symbolum enthält, geschützt wird? Oder ist dieses nicht die reinste Wahrheit?

5. Das Verfahren der J. C. stiftet keinen Nutzen, sondern nur Schaden, außer es besteht die Ueberzeugung, daß die Censoren die rechte Einsicht haben und nicht nach Willkür verfahren, und wenn außerdem die Gründe der Censur mitgetheilt und durch eine feierliche Aussprache bestätigt werden, im Falle es verlangt wird. Handelt es sich aber um Häresien und um Widersprüche zwischen den Vätern und den Scholastikern u. s. w.; so ist die Definition ohnehin durch das Lyonerconcil geboten. Nun herrscht aber in jeder Beziehung die größte Willkür, wenn man den gegenwärtigen Fall betrachtet. — Erstens sind die einfachen Interpretationsmittel der Scholastik im Widerspruche mit der Logik und der natürlichen Erkenntniß. Der virtuale Unterschied zwischen Subject und Prädicat hebt den Satzverband auf, oder enthält die Annahme eines doppelten Sinnes, wodurch es möglich wird, einen Satz sophistisch in dem entgegengesetzten Sinne zu verstehen. So verwirft die J. C. den Satz: Dei unitas in personarum circuminsessione ponenda est, obschon er ganz mit der Tradition harmonirt, im natürlichen oder formalen Sinne; aber sie hat die Güte, ihn im uneigent-

lichen Sinne oder in obliquo zu interpretiren und so zu rechtfertigen. Aber diese Güte ist selbst eine Willkür. Dieser Sophistik gegenüber erlangt Niemand ein Recht; denn kein Theologe kann sich z. B. auf den definirten Satz: Illa res — veraciter est Pater, berufen zum Beweise, daß Gott wahrhaft Vater ist. Gerade diesen Sinn muß er verwerfen und sagen: Gott ist nicht wahrhaft, sondern in obliquo, um sophistisch zu sprechen, Vater. Das einzige Heilmittel liegt in der Aufdeckung dieser Sophistik. — Zweitens ist es die größte Willkür, daß die Scholastiker nicht die positiven Gründe, sondern die rationalen Prinzipien zum Maßstabe nehmen, und verlangen, selbst wenn die Väter eine abweichende Lehre haben, daß die scholastische Lehre angenommen werde. — Es ist der abnormste Zustand, wenn Ankläger zugleich Richter in der J. C. sind. Wer kann die Ueberzeugung gewinnen, daß die Scholastiker, welche die absurdesten Grundsätze, z. B. daß die Unterscheidung Trennung, die Verbindung Vermengung sei, festhalten, oder bald Ja, bald Nein in derselben Sache sagen, ein gegründetes Urtheil abgeben können? — Es herrscht viertens die größte Willkür in Betreff der Autoren, welche censurirt werden, indem die Scholastiker ungescheut die größten Irrthümer, z. B. daß die göttlichen Personen nicht an sich wirken, verbreiten und Andere verdächtigen dürfen, indem sie durch die J. C. und den hl. Thomas geschützt sind. — Bei diesem Zustande der Dinge, da die Ueberzeugung vorhanden ist, daß die Scholastiker, welche die größten Irrthümer lehren, zuerst eine Censur verdienen, kann das Verfahren der J. C. nur Verderben stiften, zumal die von den Scholastikern vertheidigten Lehren bereits von zwei Concilien direct verworfen sind, und nur durch Sophistik verdeckt werden. Wird also die erbetene Mittheilung der Gründe oder die Definition zumal bei evidenten Widersprüchen verweigert, so muß sich das Urtheil bilden, die J. C. sei eine privilegirte Anstalt, gegen deren Verfolgung kein göttliches und menschliches Recht schütze. Wenn nun der Papst selbst nicht unfehlbar ist, aber wenn in seinem Namen die christlichen Lehren, daß jede Person an sich Gott und freithätig, und daß die Trinität wegen der Untrennbarkeit Ein Gott ist, verfolgt, und Lehren, die ohne Apostasie nicht angenommen werden können, vertheidigt werden, so kann das offenbarste Unrecht nur durch die Definition gutgemacht werden, es wäre denn die J. C. nur dazu vorhanden, die kanonischen Irrthümer von dem virtualen, nicht logischen Unterschiede zwischen dem Prädicirten, von der Unterscheidung als einer Trennung und der Verbindung als einer Vermengung permanent zu machen, gegen die Logik und gesammte Menschheit aufrecht zu erhalten und darnach die Dogmen umzudeuten und die wahre und christliche Wissenschaft zu hemmen und zu unterdrücken.

6. Eine Definition der Streitpunkte ist überhaupt absolut geboten der beständigen Anfeindung jeder nicht scholastischen Bildung von Seite der Scholastiker gegenüber. Denn weil die Compositionslehre im Widerspruche mit der natürlichen Vernunft und mit den Concilien und Vätern sich befindet, da bereits der Satzverband irrig gefaßt wird, so erklären die Scholastiker diese Concilien und Dogmen auf die absurdeste Weise, gleichwie sie die beständigen Ankläger Aller bilden, die ihnen nicht folgen[1]). Blind ge-

[1]) Wenn diese Herren mit dem Index drohen, um ihre Wissenschaft zu empfehlen,

gegen das Zeugniß der Geschichte glauben sie, wenn alle Schulen mit Scholastikern besetzt wären, würde das goldene Zeitalter der Wissenschaft und Kirche kommen. Gerade wegen des prinzipialen Widerspruches konnte sich die Scholastik nicht über die Schule hinaus entwickeln und mußte ohne Einfluß auf die allgemeine Bildung bleiben. Da sie den Geist fesselte und hemmte, konnte sie denselben nicht befriedigen und mußte den Widerspruch hervorrufen und Unsegen stiften. Wären die Prinzipien der Scholastik wahr, so hätten sie eine vollendete Wissenschaft, aber nicht die buntesten Widersprüche hervorrufen müssen, und eine andere als die scholastische Bildung wäre nicht möglich gewesen. Oder ist da, wo die Scholastik herrscht, die Wissenschaft und Kirche in einem blühenden Zustande? Was hat doch Deutschland verschuldet, daß man ihm diese mechanische Wissenschaft aufdrängen und die Gemüther noch mehr von der Kirche abwenden will? Beruft man sich auf einige Irrthümer, die eben darum, weil man die alte Wissenschaft verlassen, entstanden sein sollen, so vergesse man nicht, daß diese Irrthümer nicht ausgebildet und bei der erwachten Polemik sich selbst zerstört hätten, und sodann, daß sie in keinen Vergleich kommen gegen die Größe und Menge der scholastischen, durch Sophistik verdeckten Irrlehren, die um so gefährlicher sind, als sie durch die J. C. geschützt werden und privilegirt erscheinen, also um so mehr verworfen werden müssen. Die Lehre, daß Gott nicht an sich die Trinität, daß die göttliche Person nur ein unthätiger Modus ist, und die consequente Anwendung der Compositionslehre in den Hauptlehren zerstört die ganze christliche Religion und die ganze Wissenschaft. Origenes und Tertullian stehen weit über den Scholastikern. Stehen unter ihnen Scotus Erigena[1]) oder Cartesius[2]), deren Werke den Index zieren? Dagegen bedenke man, daß das Werk des hl. Thomas contra errores Graecorum die größten und zahlreiche, sowie die ungerechtesten Beschuldigungen gegen die ersten Väter Athanasius, Basilius, Cyrillus und Andere, z. B. wegen homo assumtus, enthält, Anschuldigungen, welche die Concilien und die ganze Kirche treffen. Dasselbe gilt von Petavius. Ist dieses nicht so? Gott aber ließ diese Irrthümer zu, damit die Wahrheit des Christenthums durch die Ueberwindung des Irrthumes desto herrlicher hervorgehe und um zu

---

so verweisen wir sie auf die Lehren der Scholastiker, daß homo die Person bedeute, weßhalb sie die Verbindung des Logos mit dem Menschen als Nestorianismus verwerfen, und ebenso auf die Concilien, wornach Filius Dei cum homine unus, mit ihm verbunden oder davon unzertrennbar heißt (Anm. 216), und fragen sie, da hier das Herz der Scholastik getroffen ist, ob die Concilien oder die ganze Scholastik von Boëtius bis auf diese Herren auf den Index gehören, und ob nicht das bekannte Sprüchwort zutrifft: Kleine Diebe hängt man, große läßt man laufen.

[1]) Vgl. Dr. Joh. Huber, Johannes Scotus Erigena, München bei Lentner 1861.

[2]) Warum gerade Cartesius, bei dem sich kein directer theologischer Irrthum nachweisen läßt, auf dem Index stehe, ist nicht abzusehen; denn ebenso hätten seine Schüler Malebranche und Gerdil und zwar mit mehr Grund eine Censur verdient. Umgekehrt wurde der Schüler Gilbert verfolgt, aber der Meister Boëtius, den Jener commentirte, blieb verschont. Die scholastische Metaphysik ist in den Prinzipien so verkehrt als irgend eine Philosophie. Philosophische Werke, wenn sie auch große Irrthümer enthalten, aber doch ächt speculativ sind, durch den Index verbieten, heißt der Kirche ein Bildungsmittel und die Erkenntniß des Irrthumes entziehen; aber einige und nicht alle philosophische Werke, die Irrthümer enthalten, verbieten, ist ungerecht.

zeigen, daß er allein die Kirche von dem Irrthume bewahrt habe, und damit die menschliche Weisheit, welche sich ihrer selbst rühmt und Andere beständig anklagt, vor der ganzen Welt als Thorheit erscheine. Da nun die ganze aristotelische Scholastik von diesen Irrthümern inficirt ist, so ist es ohne Nutzen und unmöglich, sie dem Inder einzuverleiben; also bleibt kein anderes Mittel, als diese Irrthümer feierlich zu bezeichnen, es sei denn, daß man sich des Verrathes an der christlichen Lehre schuldig mache, sowie an der Kirche, weil diese nicht verworfenen Irrthümer die beständige Ursache sind, Andere anzufeinden und zu verfolgen.

7. Eine Definition der Streitpunkte ist nothwendig, damit die wissenschaftliche Entwicklung nicht durch den Irrthum gehemmt und durch die Begünstigung der Irrlehre nicht im Keime unterdrückt werde. Dieses wird durch ein Beispiel klar. Ein Autor behauptet, daß Christus die zwei geeinten Naturen oder der mit dem Menschen geeinte Logos sei, womit er den rationalen Unterschied zwischen Christus und den beiden Naturen und die unmittelbare Einigung der beiden Naturen ausspricht. Darum wird er von den scholastischen Theologen verdächtigt, daß er mit der unmittelbaren Einigung der Naturen eine Vermengung oder den Monophysitismus lehre. Er aber beruft sich auf die Dogmen, z. B. daß nach dem Tridentinum (sess. 13. can. 1.) in der Eucharistie der ganze Christus, seine Gottheit, seine Seele und Fleisch und Blut enthalten sei, und behauptet, daß weil das Ganze nichts als das Einzelne, so der ganze Christus nichts als die Gottheit und Menschheit, also nur logisch davon verschieden sein kann, woraus folge, daß weil Christus die Person ist, die beiden Naturen unmittelbar geeint, und der Eine Christus sind, oder daß der virtuale Unterschied zwischen Person und Natur und die mittelbare Einigung gegen die Kirche ist. Aber diese ganz klare Entwicklung des Dogma, wobei es auf das Verhältniß vom Ganzen und Einzelnen, vom Subjecte und Prädicate ankommt, beschwichtigt den Streit nicht, indem der Scholastiker ganz andere Begriffe befolgt und sich auf Thomas beruft, der sagt, III. qu. 3. a. 2: Propriissime persona dicitur assumere, secundario autem potest dici, quod etiam natura assumpsit naturam ad sui personam. Aber gerade diese Thomistische Lehre bestreitet der positive Theologe, weil sie eine zweifache Irrlehre ausspricht; denn die Person soll eigentlich, die Natur uneigentlich, jene unmittelbar, diese mittelbar annehmen, was gerade das Concil von Rheims (n. 77) mit den Worten: ipsam divinitatem — incarnatam (Anm. 377) verwarf, sowie das Lateran-Concil unter Martin I. can. 5 mit den Worten: proprie et sec. veritatem unam naturam Dei Verbi incarnatam[1]). Die zweite Irrlehre besteht darin, daß der Natur eine Thätigkeit und somit eine Existenz für sich und in oder mit der Person zugeschrieben wird, da doch die Trinität als Ein Prinzip nach Aussen wirkt (Anm. 216). Da der Widerspruch direct und so evident ist, so legt

---

[1]) Diese Worte erklärt Cyrillus selbst so, daß die Eine Natur des Logos, der Eine Sohn, blieb auch nach der Incarnation, und daß mit dem Worte: incarnata, die Annahme der vollkommenen Menschennatur bezeichnet werde, indem die Incarnation die Annahme, aber nicht die Verwandlung der Menschennatur in sich schließt. Unita quippe est, non confusa Verbi Dei hominisque substantia,

jeder gewissenhafte Theologe die Streitfrage dem h. Stuhle vor, um sie zu beendigen. Aber ist wohl der Erfolg ein anderer, als im vorliegenden Falle, daß man die Streitfrage nicht entscheidet, sondern den Doctor angelicus, nicht das Dogma in Schutz nimmt und den Bittsteller wegen des Mangels an rechter Bildung, weil er den virtualen Unterschied verwirft, censurirt? Die nothwendige Folge ist die Ueberzeugung, daß selbst der Nachfolger des h. Petrus das Erbgut des Glaubens dem Verrathe preisgibt und die Katholiken, welche die Reinheit des Glaubens anstreben, verfolgen läßt, um die Ehre der Scholastiker zu retten. Eine fernere nothwendige Folge ist, daß sich Niemand nutzlos einer offenbaren Verfolgung aussetzen will und darum die theologische Wissenschaft nicht pflegt, sondern sich einer anderen Wissenschaft zuwendet. Weiter muß sich das Urtheil bilden, daß die Katholiken keine Wissenschaft, außer eine längst überwundene, besitzen und erzeugen dürfen; denn die Scholastiker, welche selbst nicht im Stande sind, durch die Wissenschaft auf die Mitwelt einzuwirken, unterdrücken und verhindern im Keime jede andere. Wie lähmend diese mechanische Wissenschaft auf den Geist wirkt, ersieht man daraus, daß er die Grundirrthümer nicht einsieht, sondern sogar vertheidigt.

8. Auch das Wohl der ganzen Kirche erfordert die endgiltige Entscheidung der Streitpunkte, weil der unbewußte Irrthum innerhalb der Kirche und die Scheinorthodoxie der Kirche einen größern Schaden zufügt, als die offenbarste Häresie. Ein geistiger Kampf hat der Kirche immer genützt, wenn er in rechter Weise geführt wurde; denn er offenbarte die Wahrheit. Aber diesen Kampf unterdrückt die J. C., statt ihn zu lösen, und sie schadet nur, eben weil die Entwicklung gehemmt wird, während die Definition endgiltig entscheidet. Das ist eben der Fluch, welcher immer neuen Fluch erzeugt, daß die Scholastiker unbedenklich die Väter und damit die Concilien verleumden dürfen, von einem noch so klaren Widerspruche mit den Dogmen nichts hören wollen und somit die größten Irrthümer an die Stelle der Kirchenlehre setzen. Wer unbewußt irrt, verdient Nachsicht; wer aber den Cardinalirrthum, daß Gott nicht wahrhaft, sondern in obliquo und gemäß dem virtualen Unterschiede Vater, und daß der Vater eine unthätige Relation sei, einen Irrthum, den jeder Christ zurückweisen muß, nicht einsieht, sondern selbst als höchste Wahrheit festhält und die wahre Lehre fort und fort verfolgt, kann dieser auf Nachsicht rechnen u. s. w.? Haben also die Scholastiker das Privilegium, die Dogmen im entgegengesetzten Sinne zu verstehen, und Andere, welche das apostolische Symbolum im natürlichen Sinne verstehen, zu verleumden und zu verfolgen? Ist der Sohn nur ein unthätiger Modus, so hat sich nicht der Sohn, sondern das gemeinsame Wesen unter einem Modus als Vater und unter einem anderen als Sohn manifestirt, und der Sabellianismus ist das innerste Geheim-

---

sagt der h. Augustin (medit. c. 26). Darum macht das Concil den Zusatz: per hoc quod incarnata dicitur nostra substantia perfecte in Christo Deo et indiminute, absque tantummodo peccato significata. Ebenso erklärt Leo M. diese Worte: ep. 68. c. 1: . . . illi inconvertibili substantiae nostram quoque unitam esse naturam; nam nec incarnatio dici posset, nisi caro susciperetur a verbo. —

niß des Christenthumes. So lange diese Lehren fortbestehen, muß auch der Unsegen fortwirken, und Christus kann nicht helfen, so lange man seine Ehre und seine Lehre nicht zur ersten und einzigen Richtschnur für das Erkennen und Leben nimmt. Möge man sich also Christi und der Kirche erbarmen! Möge man diese wohlgemeinte Stimme nicht überhören oder verdächtigen! Der Irrthum liegt so klar vor, daß er sich selbst zerstört und die Wahrheit bestätigt.

9. Eine Selbstreformation in Bezug auf die religiöse Bildung und Entwicklung ist nothwendig, um die Möglichkeit zu bieten, daß sich die getrennten Brüder mit der Kirche aussöhnen und vereinigen. Dieselbe Ursache, welche die Kirchenspaltung möglich machte, verhindert auch die Wiedervereinigung, nämlich der vielfache Mangel an christlicher Bildung und Liebe. Die Ueberzeugung, daß es Christus allein ist, welcher die Kirche aufrecht erhält, bietet dem Katholiken den größten und einzigen Trost; denn wäre es möglich, die Kirche ganz zu verderben, sie wäre durch Jene, welche ihre ersten Stützen sein sollten, vernichtet worden. Aber der Katholik empfindet Trauer über den Abfall von der Kirche und klagt nicht zunächst Andere, sondern sich selbst an als erste Ursache der noch immer fortdauernden Kirchenspaltung; denn nur die entwickelte Wahrheit und Schönheit des Christenthumes kann den Irrthum zerstören und nur die christliche Liebe das abgekehrte Gemüth versöhnen. Ein nur nothdürftig gebildeter Clerus ist ohne Ansehen, ohne Würde und Einfluß auf die Mitwelt; der Mangel an Gerechtigkeit und Liebe erzeugt Mißtrauen und Unzufriedenheit und verhindert das freudige und segenreiche Zusammenwirken. Dadurch wird die Blüthe der christlichen Bildung und des kirchlichen Lebens innerhalb der Kirche verhindert, und zwar darum, weil Jene, welche vermöge ihrer Stellung zuerst eine Selbstreformation bedürfen, sie nicht an sich vollziehen. Christus kann nur die opferwillige Demuth, welche arbeitet und duldet, sich selbst reformirt, um Andere zu gewinnen, zum Organe wählen, um seine Kirche zu verherrlichen. Jedermann will die christliche Wahrheit, oder doch die Wahrheit, und die Liebe versöhnt selbst das entfremdete Gemüth; also fehlt es nur an Jenen, welche berufen sind, Christi Stelle zu vertreten, wenn die Gemüther, statt gewonnen, entfremdet werden oder entfremdet bleiben. Erst wenn das Gefühl der gemeinsamen Schuld lebendig wird und damit das Streben erwacht, den Irrthum und die Ungerechtigkeit zu entfernen und nach der Ermahnung des Apostelfürsten in der Gnade und in der Erkenntniß unseres Herrn und Erlösers Jesu Christi zu wachsen, kann Christus helfend eingreifen und die Kirche zur Vollendung führen.

Hiemit habe ich meine Pflicht, die volle Wahrheit zu sagen, erfüllt, und zwar im Vertrauen auf die Urwahrheit, die Christus ist, daß sie uns von diesen Irrthümern frei machen werde, und ich glaube der Kirche damit einen wesentlichen Dienst erwiesen zu haben. Möge Christus Männer erwecken, welche die Kirche verherrlichen und die christliche Wahrheit in ihrer vollendeten Schönheit und Würde der wahrheits- und heilsbegierigen Menschheit zeigen, damit Ein Hirt und Eine Herde werde!

München, am Feste Mariä Verkündigung 1862.

Der Verfasser.

Die Aufgabe.

§. 1.

1. Die Einheitslehre der göttlichen Trinität, welche wir unter dem Beistande dieser hochheiligen Dreipersönlichkeit, welche der Eine Gott ist, nach der kirchlichen Tradition darzustellen und allseitig zu entwickeln vorhaben, behandelt den wichtigsten und abschließenden Theil von dem ganzen Trinitätsdogma, weßhalb sie vom größten Einflusse auf die ganze theologische und die ganze speculative Wissenschaft, sofern sie als Ganzes und als System und somit als vollkommene Wissenschaft sich erweisen wollen, sein muß. Denn das urbildliche Ganze und Eine muß im Stande sein, eine nachbildliche Einheit zu begründen.

Obwohl aber die Zeugnisse der Tradition von der ältesten Zeit an dafür, daß und aus welchen Gründen die drei vollkommenen göttlichen Personen doch nur Ein Gott sind, so reichlich, wie für die wichtigsten Dogmen des Christenthums fließen, so hat doch diese Lehre weder in besonderen Schriften, noch in den gewöhnlichen Lehrbüchern über die Trinität eine nähere Berücksichtigung gefunden, weßhalb diese Schrift eine wesentliche Lücke in unserer dogmatischen Literatur auszufüllen hat.

Gegen die zwei Hauptirrthümer in dem Trinitätsdogma, gegen den Sabellianismus, welcher die vollkommenen Personen aufhebt, und gegen den Arianismus, Subordinatianismus und Tritheismus, welche die Einheit zerstören, also gegen die Vermengung und Trennung der Trinität, macht die gesammte Tradition die trinitas inconfusa et indivisa geltend und erblickt in der Untrennbarkeit der Trinität den allgemeinen Grund für die Einheit der drei vollkommenen Personen. Sie kennt nur eine concrete oder organische, keine abstracte Einheit und hält durchgehends das Axiom der Unterscheidung in der Einheit und der Einheit in der Unterscheidung fest.

Dieses ist der allgemeine Typus der Wahrheit, den die Geschichte gegen alle Formen des Irrthums in allen Gebieten durchzubilden und aufzuweisen hat. Jetzt, wo die Geschichte eine getrübte ist, knüpft sich an die Ueberwindung des Irrthums, der in der Schwäche und verkehrten Geistesrichtung seinen Quellgrund hat, der Besitz der Wahrheit, und darum haben wir nicht blos gegen die offen auftretenden Irrthümer, sondern auch gegen die schulmäßig gewordenen und aus falscher Speculation stammenden Lehren, welche die theologische Entwicklung hemmen, die christliche Wahrheit zu vertheidigen und festzustellen. Dieses wollen wir etwas näher begründen, mit Rücksicht auf die Grundlehren des Christenthumes.

2. Die christliche Religion ruht auf der Thatsache, daß wir durch den menschgewordenen Sohn Gottes mit dem dreipersönlichen Gott in die innigste Lebensgemeinschaft versetzt und der göttlichen Natur selbst theilhaft geworden sind. Diese Gemeinschaft erlangen wir durch Christi Blut in der Taufe und in den anderen Heiligungsmitteln. Darin besteht die frohe Botschaft, das Evangelium, welches für jeden Menschen die höchste Freudenbotschaft sein soll, daß wir mit Gott und unter einander in höchster Weise durch Christus verbunden sind; denn der Liebesjünger[1]) erklärt: „Was vom Anfange war . . . was wir gesehen und gehört, das verkünden wir euch, damit auch ihr Gemeinschaft habet mit uns und damit unsere Gemeinschaft sei eine Gemeinschaft mit dem Vater und mit seinem Sohne, Jesus Christus.“ Und alsbald fügt er hinzu: „Und das Blut Jesu Christi, seines Sohnes, reiniget uns von jeder Sünde.“ Denn mit dem Blute ist der ganze Christus verbunden, weßhalb wir, wie der Apostelfürst[2]) sagt, „der göttlichen Natur theilhaft werden.“

Dieses ist die volle und lebendige christliche Religion, der Bund des dreipersönlichen Gottes mit dem geheiligten Menschen. Darin liegt das doppelte Zeugniß, wovon der Liebesjünger[3]) spricht, das Zeugniß des drei-

---

[1]) I. Joan. 1, 1: *Ὃ ἦν ἀπ' ἀρχῆς, ὃ ἀκηκόαμεν, ὃ ἑωράκαμεν* . . . 3 . . . *ἀπαγγέλλομεν ὑμῖν, ἵνα καὶ ὑμεῖς κοινωνίαν ἔχητε μεθ' ἡμῶν· καὶ ἡ κοινωνία δὲ, ἡ ἡμετέρα, μετὰ τοῦ πατρὸς καὶ μετὰ τοῦ υἱοῦ αὐτοῦ, ἰησοῦ χριστοῦ.* — 7. . . . *καὶ τὸ αἷμα ἰησοῦ χριστοῦ, τοῦ υἱοῦ αὐτοῦ, καθαρίζει ἡμᾶς ἀπὸ πάσης ἁμαρτίας.* —

[2]) II. Petr. 1, 4: . . *ἵνα διὰ τούτων γένησθε θείας κοινωνοὶ φύσεως.*

[3]) I. Joan. 5, 6: *Οὗτός ἐστιν ὁ ἐλθὼν δι' ὕδατος καὶ αἵματος, ἰησοῦς, ὁ χριστός· οὐκ ἐν τῷ ὕδατι μόνον, ἀλλ' ἐν τῷ ὕδατι καὶ τῷ αἵματι. καὶ τὸ πνεῦμά ἐστιν ἡ ἀλήθεια.* 7. *ὅτι τρεῖς εἰσιν οἱ μαρτυροῦντες ἐν τῷ οὐρανῷ, ὁ πατὴρ, ὁ λόγος, καὶ τὸ πνεῦμα ἅγιον, καὶ οὗτοι οἱ τρεὶς ἕν εἰσι.* 8. *καὶ τρεῖς εἰσιν οἱ μαρτυροῦντες ἐν τῇ γῇ, πνεῦμα καὶ ὕδωρ καὶ αἷμα. καὶ οἱ τρεῖς εἰς τὸ ἕν εἰσιν.* —

einigen Gottes im Himmel, nämlich des Vaters, des Wortes und des heiligen Geistes, welche drei Eins sind, und das dreieinige Zeugniß auf Erden, nämlich des Geistes, des Wassers und des Blutes, welche gleichfalls Eins sind und den Einen Bund begründen. Denn das Vermittelnde ist der Geist, welcher der heilige Geist, der Geist der Heiligung ist und in uns lebt; das Wasser ist das Taufwasser und das Blut das Blut der Erlösung, womit wir abgewaschen und besiegelt, durch den Gottmenschen im heiligen Geiste mit dem Vater in Lebensgemeinschaft stehen. So erklärt diese Stelle Leo der Große.[4])

Diese Stelle enthält nicht blos direct die Natureinheit der göttlichen Trinität, sondern spricht sie sogar direct aus und stellt sie der nachbildlichen Einheit (εἰς τὸ ἕν) in der christlichen Religion entgegen. Hier haben wir also den Mittelpunkt für unsere Entwicklung, wovon wir ausgehen, und wozu wir wieder am Schlusse zurückzukehren haben.

3. Der Bestand der christlichen Religion hängt davon ab, daß die drei göttlichen Personen als drei vollkommene, als drei wesensgleiche und als drei wesenseinige Personen geglaubt werden, und daß der Mensch durch den Glauben, die Hoffnung und die Liebe, wie durch die Taufe und Sacramente mit ihnen in Lebensgemeinschaft stehe.

Diese Ueberzeugung und Erkenntniß muß jeder seiner Vernunft mächtige Christ haben, weil er sonst aufhört, Christ zu sein, wenn er diese dreifache Eigenschaft der Trinität und damit diese selbst aufhebt. Diese natürliche Ueberzeugung kann wohl gesteigert, aber sie darf nie durch die nachfolgende Erkenntniß alterirt werden. Diese ist zweifacher Art, entweder eine positiv theologische Erkenntniß, wodurch die einzelnen Dogmen und ihre Momente im Einzelnen nach den Quellen erforscht werden, oder eine mehr speculative, wodurch unter Voraussetzung der positiven Lehre der innere Zusammenhang und der Inhalt mehr entwickelt und begründet wird.

Weder durch eine Trennung, noch durch eine Vermengung dieser dop-

---

[4]) Leo M. ep. dogm. 24. C. 5... Et hi tres unum sunt. Spiritus utique sanctificationis, et sanguis redemtionis, et aqua baptismatis, quae tria unum sunt et individua manent, nihilque eorum a suis connexione sejungitur: quia catholica fides hac fide vivit et proficit, ut in Christo Jesu nec sine vera credatur divinitate humanitas, nec sine vera humanitate divinitas. — Serm. 67. Quam (naturam humanam) nisi Verbi divinitas in suae personae reciperet unitatem, nec regeneratio esset in aqua baptismatis, nec redemtio in sanguine passionis. Sed quia in sacramento incarnationis Christi nihil falsum, nihil accepimus figuratum, non frustra nos et cum moriente mortuos et cum resurgente credimus suscitatos, manente ipso in nobis, qui operatur omnia in omnibus, vivens et regnans cum Patre et Spiritu s. Deus in saecula saeculorum. Amen.

pelten Aufgabe kommt eine wahre theologische Wissenschaft zu Stande. Die natürliche Erkenntniß bleibt der Mittelpunkt, weil darnach sowohl die Offenbarung sich richten muß, um dem Menschen nahe zu kommen, als auch, weil ohne diese Grundeinsicht weder eine Erweiterung in den Umfang, noch eine Vertiefung in den Inhalt möglich ist.

Betrachten wir nun das apostolische Symbolum, so enthält es drei vollkommene Personen, die frei sich äußern und mit den Menschen im persönlichen Verbande stehen; denn der Vater erscheint als Schöpfer, der Sohn als Erlöser, der heilige Geist als Heiligmacher. Es stellt aber zweitens diese drei vollkommenen Personen als wesensgleich dar, weil der Sohn, als der Eingeborne, der vom Vater gezeugte und somit wesensgleiche Sohn sein muß, und weil der heilige Geist, durch den der Sohn Gottes empfangen wurde und der mit Vater und Sohn genannt wird, nur wesensgleich sein kann. Es stellt endlich diese drei vollkommenen und drei wesensgleichen Personen als wesenseinig dar, weil sie als Ein Gott erscheinen, an den wir glauben und wovon wir das ewige Leben erwarten.

Dieses ist der Glaube eines jeden wahren Christen, welchen die ungetheilte Dreieinigkeit oder Dreifaltigkeit (trinitas individua) bezeichnet. In der Trinität liegt zugleich der Unterschied ohne Vermischung, weil sie sonst nur eine Namenstrinität wäre, wenn dasselbe Wesen nur wegen der verschiedenen Beziehungen dreipersönlich hieße; in der Ungetheiltheit ist die Einheit der Trinität ausgesprochen. Somit ist der Irrthum der Vermengung der Trinität oder der Aufhebung vollkommener Personen, der Sabellianismus und Modalismus, wie der Irrthum der Trennung, der Arianismus, Tritheismus und Subordinatianismus abgewiesen. Beide Irrthümer, der immanente und emanente Irrthum, gehen aber in einander über und entsprechen sich in anderer Weise; denn der Modalismus, welcher Eine Natur und drei Relationen annimmt, enthält nicht blos die Vermengung, sondern auch die Trennung von Natur und Relation, woraus er eine Verbindung macht. Der Arianismus dagegen stellt nur Einen Gott, wie Sabellius, und zwei Geschöpfe auf, welche durch eine besondere Relation in Verbindung stehen.

Diese zwei Irrthümer, wodurch das Christenthum in der Wurzel aufgehoben wird, wurden von den Vätern gleichmäßig widerlegt und zwar durch die Entwicklung der kirchlich bezeugten Lehre von der trinitas individua. Aber es ist eine ebenso unleugbare Thatsache, daß die ersten Väter von Thomas und den Scholastikern der höchsten Irrthümer, des Tritheismus und Nestorianismus, wie Monophysitismus, beschuldigt werden; es ist nicht minder Thatsache, daß die jetzt lebenden Scholastiker aus denselben Grün-

den meine ganz den Vätern entsprechenden Ansichten beschuldigten und verfolgten.[5])

Darum wird die Apologie der Lehre der Kirche und Väter nicht blos gegen die offenen Ankläger, welche weniger gefährlich sind, sondern insbesondere gegen die geheimen und tiefeingewurzelten Irrlehren der Scholastiker zur doppelten Pflicht, nicht blos im Interesse der christlichen Wissenschaft, sondern auch des christlichen Glaubens und Lebens. Denn die scholastischen Verirrungen sind so evident und so enorm, daß Jeder, welcher diese scholastischen Lehren im wahren Sinne annimmt, das Christenthum verlassen muß, weßhalb diese Irrthümer, durch welche Autorität sie sich immer schützen mögen, kein Recht haben, innerhalb der Kirche fortzubestehen. Da es insbesondere das dogmengeschichtliche Werk des Dionysius Petavius ist, worin diese Irrthümer vorgetragen werden, und da er die Kirchenlehre und die Aussprüche der Väter nach den scholastischen Prinzipien umdeutet, so müssen wir vorzüglich auf ihn, außer Thomas und einigen anderen Scholastikern, Rücksicht nehmen.

Kein Christ, weder der einfache, noch der gebildete, weder der Clerus, noch die Laien, weder Papst, noch Bischof darf ohne Apostasie vom Christenthume annehmen, daß die göttlichen Personen nur Modi und Relationen und unthätig, und daß sie nur uneigentlich, indirect, in obliquo das göttliche Wesen seien. Beschützt man überdieß diese Grundirrthümer, die jeder Christ als solche einsehen muß, selbst durch Censuren der Indexcongregation gegen die allgemein christlichen Lehren, die des Tritheismus beschuldigt werden, ohne daß die öfter erneuerte Bitte um Untersuchung und Definition der wahren Lehre irgend welche Berücksichtigung bisher gefunden, so haben die Katholiken die höchste Ursache, sich über diese höchste Calamität zu betrüben.

---

[5]) Hieher gehören folgende Schriften des Verfassers: 1. Die speculative Theologie des h. Thomas von Aquin, des englischen Lehrers. 1858. Darin werden folgende Sätze als Irrthümer in der Trinitätslehre hervorgehoben: a. daß die Personen modalistisch als Subsistenzen und Modi oder als subsistirende Relationen am Wesen gefaßt werden; b. daß das Wesen in den Personen wirkt, und c. daß der Vater aus dem allgemeinen Wesen zeugt. — 2. Apologetischer Nachtrag zu dem Werke: Die spec. Theologie u. s. w. Nebst einer Zusammenstellung der hauptsächlichsten Irrlehren der neuen Scholastiker, als Zugabe zu der Schrift: Apologie der christlichen Philosophie gegen die Lehren und Angriffe des Dr. Denzinger. München, 1859. Lentner'sche Buchhandlung. — 3. Quaestiones controversae de theologia scholastica. 1859. 4. Commentarii theologici, quibus quaestiones de theologia scholastica controversae... systematice illustrantur atque explanantur. Monachii, 1860. Sumptibus Librariae Lentnerianae. (E. Stahl.)

Damit man uns aber hierin keiner Verleumdung zeihen könne, wollen wir sogleich einige Beweisstellen anführen. P. Perrone[6]) sagt, daß die Person in Gott nur unterschiedene Existenzweisen derselben Substanz bezeichne, und daß diese Substanz in den drei Personen (also nicht diese) erkennt und will und wirkt. Damit ist offenbar das Wesen einer Person als einer selbstständigen und selbstwirkenden und somit die christliche Trinitätslehre aufgehoben. — Was Petavius[7]) sagt, dient zur Bestätigung und Erklärung. Er vertheidigt nämlich die Trinitätslehre gegen die Anschuldigung des Tritheismus damit, daß er erklärt: Wie derselbe Mensch zwei Relationen hat, nämlich als Sohn zu seinem Vater und als Vater zu seinem Sohne, so bleibt auch dieselbe göttliche Natur, wenn sie auch mit drei Modi und Eigenthümlichkeiten subsistirt, doch einfach. Dieses ist aber die adäquate Erklärung des Sabellianismus; denn es ist nur Eine Person, welche nach verschiedener Beziehung Vater, Sohn oder Geist ist. Und wie es keinem Vernünftigen bisher eingefallen, einen solchen Menschen, welcher Sohn, Vater und Gatte ist, darum dreipersönlich zu nennen, so muß auch Jedermann sagen, daß die substantia tribus modis affecta seu subsistens des Petavius nicht drei Personen, sondern nur Eine Person sei und somit die Lehre des Sabellius enthalte.

Die Väter dagegen, wie der h. Augustin[8]), vergleichen die drei Personen nicht mit drei Bezügen, sondern mit drei Menschen, und sagen, daß die drei Personen, welche bei dem Menschen drei Wesen sind, bei Gott wegen der Unzertrennbarkeit doch nur Ein Gott sind, womit sie die trinitas individua, nicht die substantia tribus modis affecta, als ihre Lehre aussprechen. Die christliche Ueberzeugung eines jeden wahren Christen kann durch keine Lehre so tief verletzt werden, als durch diese allgemeine Schul-

---

6) Perrone, praelect. th. de ss. trinit. n. 16 (vgl. Thomist. Theol. S. 156 und Apol. N. S. 13): Personae vox, cum de Deo dicitur, indicat tantum distinctos ejusdem substantiae existendi seu subsistendi modos. — Comp. th. n. 82: Hoc unum subjectum est divina illa eademque essentia, quae est in Patre, Filio et Spiritu s., et eadem est, quae naturaliter intelligit et vult et operatur in tribus personis et in earum qualibet cum modo suo. —

7) Petavius de trin. l. II. c. q. §. 20: In eodem homine relationes insunt duae, una qua patrem illum respicit, a quo est genitus; altera qua filium, quem genuit. Ergo eadem natura tribus modis proprietatibusque subsistens, una nihilominus et simplex manet. —

8) Augustinus de trin. l. 15. cap. 22: In illa summa trinitate tanta est inseparabilitas, ut cum trinitas hominum non possit dici unus homo, in illa unus Deus dicatur et sit, nec in uno Deo sit illa trinitas, sed unus Deus. — Vgl. Anm. 178—202. —

lehre, welche auch jetzt noch von den Neuscholastikern an die Stelle der christlichen gesetzt wird.

4. Darnach zerlegt sich unsere Aufgabe, die positiven und speculativen Gründe für die Einheit der göttlichen Trinität wissenschaftlich zu entwickeln, in eine thetische und antithetische Methode, welche zugleich synthetisch zu verfahren hat, weil die christliche Wahrheit nicht blos durch die einfache Entwicklung, sondern auch durch die Widerlegung des Irrthums begründet, und weil der Irrthum selbst ohne die Begründung der Wahrheit nicht erkannt wird.

Was aber das zu behandelnde Thema anlangt, so begreift es sich nach dem Gesagten von selbst, daß die Väter die Einheitslehre der Trinität ganz anders, als Petavius und die Scholastiker fassen; denn jene kennen nur die trinitas individua, diese kennen nur una substantia tribus modis affecta. Wenn die Personen in Gott keine vollkommenen Personen, sondern nur modi sind, so fällt die Homousie und die Wesenseinheit der Trinität von selbst hinweg. Daß hiebei die Beweisführung für die Einheit der Trinität nicht blos gegenstandslos, sondern selbst lächerlich wird, begreift sich von selbst. Es fällt ja keinem Menschen ein, die Einheit Gottes zu bestreiten oder für schwer zu finden, wenn die Personen überhaupt keine wahren Personen, sondern nur modi sind. Die Väter hätten etwas ganz Widersinniges gegen die Angriffe gethan, indem sie so schlagende Gründe für die Wesenseinheit der drei Personen beibrachten; denn sie wären ja mit ihren Gegnern selbst einverstanden gewesen.

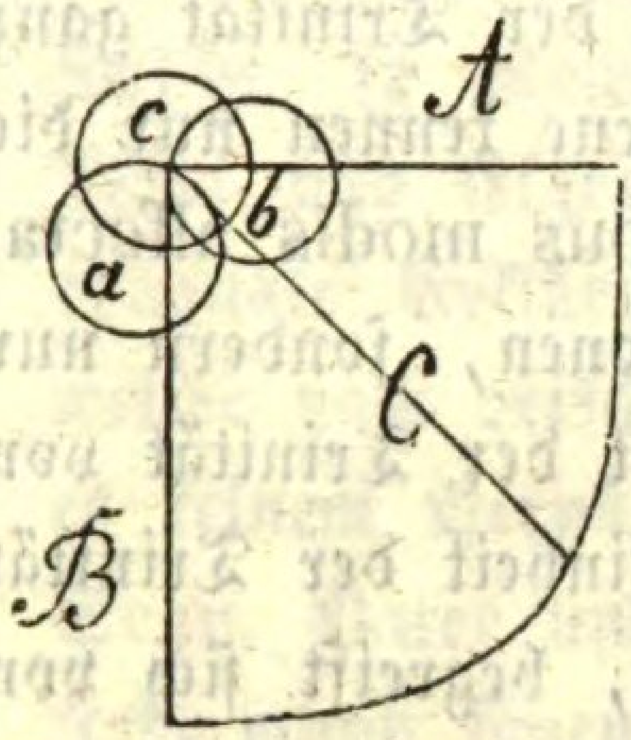
Das Mysterium der Trinität findet aber der Christ darum für so schwer begreiflich und für so schwierig, gegen die Angriffe zu vertheidigen, weil drei vollkommene Personen doch nur Ein Wesen sind. Sind sie bloße Modi und Bezüge, so hört das Mysterium auf. Aber eine solche Anklage kann man für grundlos finden, da die Scholastiker ja die Kirchenlehre festhalten und begründen und gegen die Einwendungen sicher stehen wollen, und da sie sich, wie die anderen Christen auszudrücken pflegten, weßhalb sie nur in einzelnen Stellen, kann man glauben, sich modalistisch äußern. Darauf ist zu antworten, wie es uns nicht einfällt, über ihre persönliche Gesinnung zu richten, sondern nur, daß wir Recht und Pflicht haben, ihre Aussprüche so, wie sie nach dem Zusammenhange (in sensu autoris) zu nehmen sind, zu beurtheilen. Auch ist es wahr, daß ihnen ihre Abweichung von dem Dogma nicht zum Bewußtsein gekommen, und daß sie sehr Vieles nach dem natürlichen Sinne fassen.

Aber damit ist nicht geleugnet, daß sie Irriges und Wahres vorbringen und dabei sich selbst widersprechen; denn dem Irrthume ist es gerade eigen, daß er sich unter dem Scheine der Wahrheit verbirgt und daß er sich

bei vollkommener Ausbildung selbst zerstört. Was aber den Grad des Irrthums anlangt, so handelt es sich nicht um einen einzeln stehenden Ausspruch und Irrthum, sondern um einen systematischen, welcher aus einem falschen Prinzipe sich entwickelte und eine innere Ausbildung erlangte.

Der Widerspruch, den die zwei Sätze: trinitas individua-unus Deus und substantia tribus modis affecta enthalten, ist ein directer und vollkommener, welcher offen hervortritt, wenn man die falsche Dialektik, wodurch der Irrthum verhüllt wird, sich zum Bewußtsein bringt. In diesen zwei Figuren läßt sich der Widerspruch der zwei Lehren klar darstellen.

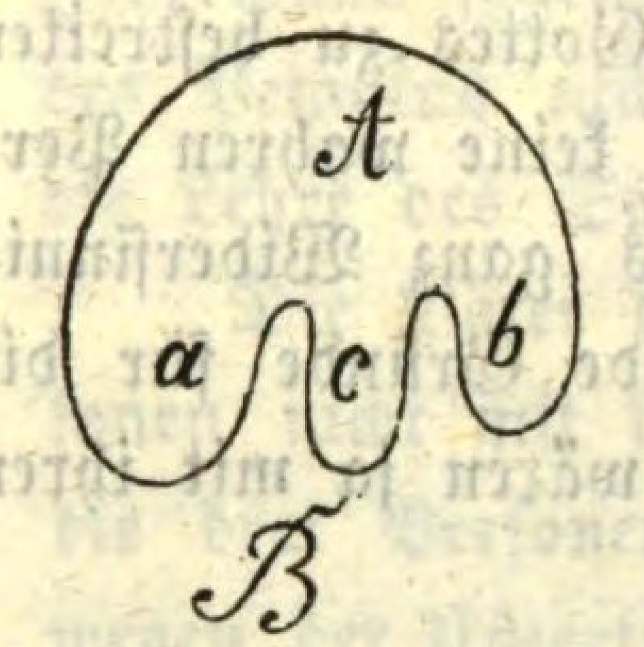
Die erste Figur:



stellt die Lehre von der trinitas individua dar; denn a + b + c sind die drei vollkommenen und ungetrennten Personen, welche wegen der Ungetrenntheit der Eine Gott sind.

Diese ungetheilte Trinität wird nach drei Standpunkten, A, B, C, verschieden entwickelt und aufgefaßt.

Die zweite Figur:



stellt die Lehre von der substantia tribus modis affecta seu subsistens dar; denn A ist die allgemeine Substanz und a + b + c sind die drei selbstlosen und unthätigen Modi. B drückt die allgemeine Subsistenz aus. Hier geben vier Stücke: A + a + b + c, das Ganze, also besteht eine Quaternität.

Der allgemeine Grund für die Einheit der Trinität liegt nach der ersten Figur in der Ungetrenntheit oder Lebenseinheit der drei Personen, nach der letzten in der den selbstlosen Relationen zukommenden Immanenz oder Verbindung mit der Substanz, was bei jedem Modus der Fall ist.

Petavius[9]) gibt fünf Gründe für die Einheit an, die er bei den Vätern gefunden haben will, nämlich: 1. communio substantiae; 2. singularitas operationis; 3. unitas principii; 4. conditio exemplaris et imaginis; 5. mutua circuminsessio seu *περιχώρησις*. Jedoch alle diese Gründe

---

[9]) Petav. de trin. l. IV. C. 13. §. 2.: Cujus rei caussas apud illos animadverti quinque, sive unius potius et ejusdem illustrandae modos totidem. Harum est praecipua fonsque et origo ceterarum, quae ex naturae sive substantiae aut essentiae communione ducitur. Secunda ex singularitate *ἐνεργείας*, id est, actionis. Tertia ex unitate principii. Quarta, quae ad Filii et Patris unicam divinitatem ostendendam proprie spectat, ex imaginis et exemplaris conditione. Quintus locus est, qui ex mutua comprehensione sive insessione personarum efficitur, quam *περιχώρησιν* Graeci theologi solent dicere.

sind secundär bis auf den ersten, den er gemäß der modalistischen Einheit in der una natura tribus proprietatibus subsistens findet.[10]) Aber die Stellen aus den Vätern enthalten nicht diese modalistische Einheit, wovon die Väter nichts wissen, sondern die Ungetrenntheit und darum Natureinheit der Trinität, wie wir nachweisen werden (§. 23).

Diese Aufgabe, welche wir hier im Allgemeinen bestimmt haben, wollen wir so lösen, daß wir im ersten Theile die Prinzipien der Einheitslehre, im zweiten die einzelnen Gründe erörtern und zugleich den Zusammenhang und das Resultat darstellen.

Erster Theil.

Von den Prinzipien der Einheitslehre.

§. 2.

Da die Aufgabe zu lösen vorliegt, die Einheit der göttlichen Trinität darzulegen, zu entwickeln und zu begründen, so kommt es vor Allem darauf an, den Sinn dieser Frage richtig zu fassen. Die Aufgabe aber ist diese: die drei vollkommenen und wesensgleichen Personen als Ein Wesen zu bestimmen; es ist zu zeigen, daß die Annahme von drei vollkommenen Personen in Gott mit der Natureinheit nicht im Widerspruche stehe.

In dieser Weise hat man von jeher dieses Mysterium verstanden, daß nämlich drei vollkommene und freiwirkende Personen doch nur Ein Gott sind, wie der h. Augustin[11]) bezeugt. Denn verstände man unter den Per-

---

[10]) L. c. §. 4: Nunc vero speciatim de hac sola demonstrandum idem illud est: naturam divinam, quae in personis inest tribus, non ratione cogitationeve sola, quemadmodum quae universalia dicimus, unum quidpiam esse, sed per se absoluteque unam et singularem atque individuam essse rem triplici proprietate subsistentem.

[11]) S. August. de fide et symbolo c. 9: Ista trinitas unus est Deus, non ut idem sit Pater, qui et Filius et Spiritus s., sed ut Pater sit Pater, et Filius sit Filius, et Spiritus s. sit Spiritus s., et haec trinitas unus Deus, sicut scriptum est (Deut. 6, 4): „Audi, Israel, Dominus Deus tuus, Deus unus est.“ Tamen si interrogemur de singulis, et dicatur nobis, Deus est Pater? respondebimus, Deus. Si quaeratur, utrum Deus sit Filius, hoc respondebimus. Nec si fuerit de Spiritu s. talis interrogatio, aliud eum esse debemus respondere, quam Deum, vehementer caventes sic accipere, quomodo de hominibus dictum est (Ps. 81, 6): Dii estis. Non enim sunt naturaliter dii quicumque sunt facti atque conditi ex Patre per Filium dono Spiritus sancti. Ipsa enim significatur trinitas, cum Apostolus dicit (Rom. 11, 36): „Quoniam ex ipso et in

sonen nur Relationen, so wäre dieselbe und Eine Person sowohl Vater, als auch Sohn und heiliger Geist, wie der Mensch drei Relationen haben kann, ohne daß er dreipersönlich ist. Diese Confusion der Personen, indem der Vater zugleich Sohn und Geist wäre, negirt der h. Augustin ebenso, wie die Annahme von drei Göttern.

Es wird somit die zu lösende Aufgabe anders gefaßt werden müssen, wenn die göttlichen Personen keine vollkommenen und frei aus sich wirkenden Personen, sondern nur unwirksame Modi, und wenn sie nicht an sich das göttliche Wesen, sondern nur Ergänzungen dazu sind. Darum sind zuerst die positiven Grundlehren der Trinitätslehre gegen die abweichenden Irrthümer festzustellen. Alsdann kommt es darauf an, die Grundbegriffe, worauf sich diese Lehre stützt, speculativ zu erörtern, weil die positiven Irrthümer der Scholastiker sich von falschen speculativen Ansichten herleiten. Da endlich auch die Einsicht in den historischen Gang dieser wahren und falschen Lehren von der Trinität zum Verständnisse dieser Lehren beiträgt, so muß diese geschichtliche Entwicklung doch wenigstens berührt werden.

I.

Von den positiven Prinzipien der Einheitslehre der Trinität.

A.

Erster Grundsatz.

Das göttliche Wesen ist an sich Vater, Sohn und heiliger Geist und umgekehrt.

a.

Die Lehre der Kirche.

§. 3.

5. Der Satz: Das göttliche Wesen oder Gott ist an sich Vater und Sohn und heiliger Geist und umgekehrt, muß einen Allen verständlichen Sinn und darum nur Einen Sinn haben.

Es unterscheidet sich nämlich der Satz: Gott ist Vater, von diesen beiden: Gott ist unermeßlich, und er ist Weltschöpfer. Das Prädicat des einfachen Satzes drückt überall etwas aus, was dem Subjecte wahrhaft zukommt;

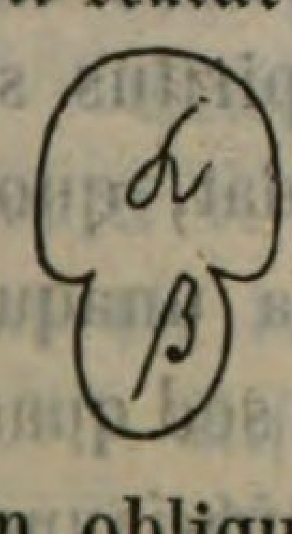
---

ipso et per ipsum sunt omnia.“ Quamquam ergo de singulis interrogati respondebimus, Deum esse, de quo quaeritur, sive Patrem sive Filium sive Spiritum sanctum, non tamen tres deos a nobis coli quisquam existimaverit.

aber erst das bestimmte Prädicat bezeichnet die besondere Form, wie Subject und Prädicat sich verhalten. Weltschöpfer ist Gott zwar wahrhaft, aber nicht nothwendig, sondern frei. Unermeßlich ist Gott von Natur aus, aber so, daß er mehr ist, als nur unermeßlich. Aber die drei Personen sind Gott an sich, und zwar so, daß Gott selbst nicht mehr ist, weil Beides sich erschöpft. Wer sagt: Der Mensch besteht aus zwei innigst verbundenen Substanzen, drückt damit aus, daß das Subject und das Prädicat sich vollkommen entsprechen und sich erschöpfen.

Das Letztere findet statt, wenn die Gottheit Vater, Sohn und heiliger Geist, und wenn die drei Personen Gott heißen, und zwar darum, weil sie Wechselbegriffe sind, wie Gott und höchstes Wesen. Dieses ergibt sich auch aus den Namen der drei Personen, welche weder Eigenschaften, noch innere und äußere Relationen, sondern sich lebendig Beziehendes und somit Selbstständiges ausdrücken, wie der Satz: Der Mensch ist Geist, den Menschen nach dem Grundhaften, nicht nach einer Eigenschaft bestimmt.

Dieses ist vorauszuschicken, um die Lehren der Scholastiker zu verstehen, wornach sich die Personen zu Gott verhalten, weder wie die Seele zum Menschen, noch wie das Erkennen zum Menschen sich verhält, sondern so, wie eine wohl mit dem Wesen verbundene, aber das Wesen nicht selbst, weder als Substanz noch als Eigenschaft seiende Relation, und zwar als bloße Relation, nicht als Relatives. Damit verstoßen sie nicht blos gegen den Inhalt, sondern selbst gegen die erste Erkenntnißnorm, die im Satze liegt, und wornach vom Subjecte nur das, was es wirklich ist, prädicirt werden kann. Zwei Dinge oder Stücke können nicht von einander prädicirt werden, oder um es in dem hieher gehörigen Beispiele zu zeigen: Das Wesen ist nicht die Ergänzung und die Ergänzung nicht das Wesen, weil Wesen und Complement sich wie Realunterschiedenes verhalten. Ist demnach die scholastische Person nur Complement, so kann nicht gesagt werden: die Natur ist Person, noch: die Person ist Natur. Dieses wird durch diese Figur



klar, wonach α das Wesen oder erste Stück und β die Ergänzung oder die scholastische Person ist. Man kann nicht sagen: α ist β, das Wesen ist die Ergänzung (Person), und den Satz: das Wesen ist die Person in Gott, nicht so erklären: das Wesen ist indirect, in obliquo die Person, weil kein Vernünftiger so spricht und so denkt.

6. Den ersten, so verstandenen Grundsatz, daß Gott und die Trinität sich erschöpfende Wechselbegriffe sind, bestätigt der allgemeine Glaube der Christen, welche Gott und die drei Personen für absolut identisch und nicht für modalistisch verbunden halten.

Schon die Taufformel und die Worte bei dem Kreuzzeichen enthalten nur die drei Personen und zwar als eine Einheit; denn wären sie bloße

Bezüge, so könnten sie nicht allein stehen, sondern es müßte heißen: Im Namen des Einen Wesens mit den drei Beziehungen.[12]) „Im Namen einer bloßen Relation u. s. w.", enthält einen absoluten Widerspruch. Wir haben also hier vollkommene Personen und damit die absolute Identität mit der Gottheit.

Ebendasselbe sagt das apostolische Symbolum, wenn es den Glauben an Gott Vater, an Gott Sohn und an Gott den heiligen Geist fordert, weil jeder Christ darunter vollkommene Personen, die somit an sich und in absoluter Identität Gott sind, versteht, und weil er die Behauptung, sie seien nur Relationen des Wesens, als Apostasie vom Christenthume bezeichnen würde.

Eine nähere Vermittlung der Grundlehre des Christenthums enthalten die folgenden Symbole; namentlich aber spricht das IV. Lateranconcil das Verhältniß der Einheit zur Trinität näher aus. Im ersten Kapitel heißt es: Firmiter credimus et simpliciter confitemur, quod unus solus est verus Deus, aeternus, immensus et incommutabilis, incomprehensibilis, omnipotens et ineffabilis: Pater et Filius et Spiritus s., tres quidem personae, sed una essentia, substantia, s e u n a t u r a s i m p l e x o m n i n o: Pater a nullo, Filius a Patre solo, ac Spiritus s. pariter ab utroque: absque initio, semper ac sine fine Pater generans, Filius nascens, et Spiritus s. procedens: consubstantiales et coaequales et coomnipotentes et coaeterni, unum universorum principium. — Haec s. trinitas secundum communem essentiam individua, et secundum personales proprietates discreta, — doctrinam humano generi tribuit salutarem. Et tandem unigenitus Dei Filius J e s u s C h r i s t u s, a t o t a t r i n i t a t e c o m m u n i t e r i n c a r n a t u s, ex Maria semper Virgine Spiritus s. cooperatione conceptus, verus homo factus, ex anima rationali et humana carne compositus, una in duabus naturis persona, viam vitae manifestius demonstravit. —

Das zweite Kapitel aber enthält gegen die Behauptung des Abtes Joachim: quod nulla res est, quae sit Pater et Filius et Spiritus s., nec est essentia nec substantia nec natura, quamvis concedat, quod Pater et Filius et Spiritus s. sunt una essentia, una substantia unaque natura; verum unitatem hujusmodi non veram et propriam, sed quasi collectivam et similitudinariam esse fatetur, diese Hauptentscheidung: Nos autem sacro approbante concilio credimus et confitemur cum Petro Lombardo, quod una quaedam summa res est, incomprehensibilis qui-

---

[12]) Hilar. comment in Math.: Euntes ergo docete etc. Baptizantur autem in nomine Patris et Filii et Spiritus sancti, ut quorum est una divinitas, sit una largitio; nomenque trinitatis unus est Deus.

dem et ineffabilis, quae veraciter est Pater et Filius et Spiritus s.; tres simul personae, ac sigillatim quaelibet earundem, et ideo in Deo solummodo trinitas est, non quaternitas, quia quaelibet trium personarum est illa res, videlicet substantia, essentia seu natura divina, quae sola est universorum principium, praeter quod aliud inveniri non potest; et illa res non est generans, neque genita, nec procedens, sed est Pater, qui generat, et Filius, qui gignitur, et Spiritus, qui procedit, ut distinctiones sint in personis et unitas in natura. — Vgl. n. 15.

Dazu fügen wir von dem Symbole der II. Lyoner-Synode diese Worte: Credimus sanctam trinitatem, Patrem et Filium et Spiritum s., unum Deum omnipotentem totamque in trinitate deitatem coessentialem et consubstantialem, coaeternam et coomnipotentem, unius voluntatis, potestatis et majestatis, creatorem omnium creaturarum. — Credimus singulam quamque in trinitate personam, unum verum Deum, plenum et perfectum. — Credimus hanc sanctam trinitatem, non tres Deos, sed unicum Deum, omnipotentem, aeternum et invisibilem et incommutabilem. —

Auch das Particularconcil von Rheims, dessen vier Sätze allgemein angenommen sind, gehört hieher, zumal es direct gegen die Erzeugnisse der scholastischen Compositionslehre gerichtet ist (comment. th. n. 25). Der zweite Satz lautet: Cum de tribus personis loquimur, Patre et Filio et Spiritu s., ipsas unum Deum, unam divinam substantiam esse fatemur. Et e converso cum de uno Deo, una divina substantia loquimur, ipsam unum Deum, unam divinam substantiam esse tres personas confitemur.

7. Wenn wir die einfache und entwickelte Lehre von dem Trinitätsbegriffe betrachten, so erscheint die Trinität als absolut identisch mit Gott und dem göttlichen Wesen.

Erwägen wir die einzelnen Momente. Es wird bestimmt von dem Concil v. Rheims ausgesprochen, daß Gott, die Eine göttliche Substanz und die drei Personen für einander gesetzt werden und somit Wechselbegriffe sind. Also sind sie absolut identisch und die Behauptung, daß Gott für die Gottheit, für die drei Personen oder für Eine Person stehe, sowie, daß die Person nur ein Modus sei, ist verworfen. Auch das IV. Lateranconcil spricht direct diese Gleichheit in der Prädication gegen den Abt Joachim aus. Es stehen sich aber: unus Deus, una deitas, substantia, essentia, natura, summa res, und Deus trinus, trinitas, tres personae, Pater et Filius et Spiritus s. gegenüber.

Es wird zweitens von dem IV. Lat. C. im ersten Kapitel erklärt,

daß die Personen consubstantiales und coomnipotentes und Ein Prinzip der Creatur sind, wie im zweiten, daß die Gottheit alle drei Personen und jede einzeln, sowie das Eine Prinzip des Universums ist. Daraus folgt, daß die Trinität als das Eine Prinzip ganz Dasselbe, als die Gottheit ist, weil von drei Relationen keine Thätigkeit prädicirt werden kann.

Es wird aber drittens von dem II. Lyoner-Concil erklärt, daß die ganze, in der Trinität bestehende Gottheit gleichwesentlich und gleichmächtig ist. Die ganze Gottheit, wie das Eine Prinzip enthält eine vollkommene Inhaltsbestimmung; denn das Ganze ist nicht mehr als das Einzelne. Nun ist das Ganze die Gottheit und das Einzelne ist die Trinität, also besteht eine absolute Identität zwischen beiden und keine modalistische Verbindung.

Es wird drittens von dem IV. L.-Concil bestimmt, daß keine Quaternität bestehe, weil jede Person die Gottheit sei. Damit ist eine erschöpfende Aufzählung des Inhaltes gegeben; denn wenn, wie aus der II. Figur ersichtlich ist, die drei Personen nur drei Modi sind, so steht über ihnen die Natur, woran sie sind, und diese muß mit ihnen gezählt werden, so daß eine Viereinheit entsteht. Aber bei einer erschöpfenden Einheit, wie zwischen Baum, Wurzel, Stamm und Aesten, kann das Ganze nicht zum Einzelnen gezählt werden. Damit ist die modalistische Einheit als Quaternismus bestimmt, den die scholastische Lehre nothwendig enthält, wenn man es auch ableugnet.[13])

Es wird aber viertens die modalistische oder quaternistische Einheit von demselben Concil auch dadurch ausgeschlossen und verworfen, daß als das allein Thätige nicht die Natur, sondern die Person erklärt wird; denn wäre die Person eine bloße Relation, so könnte sie nicht thätig heißen, weil Niemand einer Relation eine Thätigkeit zuschreibt. Also sind die Personen zusammen selbst die Gottheit, welche in diesem Zusammenhange weder an sich wirklich, noch an sich thätig ist, gleichwie der ganze Baum nicht Anderes, als Wurzel, Stamm und Aeste ist und somit keine ansichheitliche Existenz weder getrennt, noch verbunden mit dem Einzelnen, besitzt.

Damit ist unser erster Grundsatz bestimmt ausgesprochen und näher erklärt; es ist die absolute Identität zwischen der Trinität und der Gott-

---

[13]) In den: Quaestiones controversae, ist dieser Grundsatz der absoluten Identität zwischen der Trinität und Gottheit strenge festgehalten und darum der virtuale und jeder objective Unterschied der modalistischen Einheitslehre der Scholastik abgewiesen. —

heit oder Gott dargelegt, und die modalistische Einheit der Scholastik und der objective oder virtuale Unterschied zwischen beiden abgewiesen.

b.

Die abweichende Lehre der Scholastiker.

§. 4.

8. Ehe wir die positiven Nachweise, daß die Scholastiker der modalistischen Einheitslehre der Trinität ergeben sind, liefern, wollen wir zum richtigen Verständnisse die allgemeinen Prinzipien der Scholastik besprechen.

Wer eine Behauptung aufstellt, muß sich nach den allgemein giltigen Prinzipien der Sprache richten und er kann sich nicht anders aussprechen, als nach diesen Prinzipien; denn der Irrthum setzt selbst diese Grundprinzipien voraus. Wenn daher Petavius (nach Anm. 7 und 10) von dem dreipersönlichen Gott sagt, er sei substantia tribus modis proprietatibusque subsistens, so ist es dasselbe, als wollte man sagen: Gott ist Eine Substanz mit drei Modificationen, wie der Mensch Eine Substanz mit der Modification als Sohn, als Vater und Gatte ist. In diesem Zusammenhange besteht nur Eine Person, weil von ihr die Modification ausgesagt wird.

Es kommt nun zweitens darauf an, zu bestimmen, wie das Verhältniß von Substanz und Modus oder Proprietät zu fassen sei. Die Scholastiker unterscheiden dieses Verhältniß von dem zwischen Substanz und Attribut, z. B. Gottheit und Allmacht; denn zwischen der Substanz und den absoluten Attributen nehmen sie nur einen idealen Unterschied an, aber zwischen der Substanz und den Personen einen anderen, den sie als virtualen bezeichnen und welcher gerade, weil er kein idealer ist, ein objectiver sein muß.

Auch die cartesische Schule[14]) kennt den modalen Unterschied zwischen

---

[14]) Cartesius, princip. philos. pars I. §. 61: Distinctio modalis est duplex; alia scilicet inter modum proprie dictum et substantiam, cujus est modus; alia inter duos modos ejusdem substantiae. Prior ex eo cognoscitur, quod possimus quidem substantiam clare percipere absque modo, quem ab illa differre dicimus, sed non possimus viceversa modum illum intelligere sine ipsa. Ut figura et modus distinguuntur modaliter a substantia corporea, cui insunt; ut etiam affirmatio et recordatio a mente. Posterior vero cognoscitur ex eo, quod unum quidem modum absque alio possimus agnoscere, ac viceversa; sed neutrum tamen sine eadem substantia cui insunt; ut si lapis moveatur et sit quadratus, possim quidem intelligere ejus figuram qua-

Substanz und Modus und den rationalen zwischen Substanz und Attribut; aber sie faßt beide Unterschiede abstract auf, weil die Substanz nicht als bestimmte begriffen wird; denn die wirkliche Substanz hat eine bestimmte Form u. s. w. Auch erklärt sie nicht, ob sie zwischen der Substanz und dem Modus eine Zusammensetzung oder keine Zusammensetzung annimmt.

Fragt man die Scholastik, wie sie sich das Verhältniß von Substanz und Modus oder Person denke, so nimmt sie eine Zusammensetzung an, indem sie den Modus oder die Person als Ergänzung, Complement faßt. Es ist dieses die allgemeine Schullehre, da die Scholastiker keine andere Theorie kennen; wenn sie aber hinwieder eine solche Zusammensetzung und einen realen Unterschied bei Gott leugnen, so behaupten sie eine doppelte Wahrheit und etwas Unmögliches. Wer behauptet, Substanz und Person verhalten sich bei Gott nicht rational unterschieden, wie die Gottheit und die Allmacht, der behauptet zugleich, daß sie objectiv unterschieden seien; außer es ist die erste Behauptung ohne Sinn und der Unterschied sowohl rational, als nicht rational. Dieses Absurdum enthält der sogenannte virtuale Unterschied, den man ersonnen, um dem Widerspruche des realen Unterschiedes mit dem Dogma zu entgehen.

Daß aber die Scholastiker eine Zusammensetzung zwischen Substanz und Person oder Modus annehmen, wollen wir kurz aus den gewöhnlichen Begriffen von subsistentia, suppositum, persona darthun. Denn subsistentia ist, wenn wir Perrone[15]) fragen, das letzte Complement der Substanz, womit die Zusammensetzung ausgedrückt ist. Suppositum ist die Substanz und

dratam sine motu, et viceversa; sed nec illum motum, nec illam figuram possum intelligere sine lapidis substantia. —

§. 62. Denique distinctio rationis est inter substantiam et aliquod ejus attributum, sine quo ipsa intelligi non potest. —

[15]) Perrone, comp. de ss. trin. n. 12: Subsistentia hic sumitur pro modo, quo substantia quaedam singularis tota et ultimo completa subsistit, suique juris efficitur; hinc definitur: Ultimum substantiae complementum, eam reddens sui juris sive incommunicabilem alteri tanquam supposito sive personae. — n. 13: Suppositum idem est ac subsistentia, sed in concreto existens, ac definitur: Substantia ultimo completa suique juris, seu substantia cum modo suo, qui tamen potest absolute alienus esse a substantia. — n. 14: Persona idem est ac suppositum, sed ratione praeditum. — n. 27: Animadvertendum hic denique est, vocem personae in Deo longe verisimilius esse relativam et non absolutam, adeoque directe ac primario relationem exprimere, secundario vero ac in obliquo significare substantiam; sic relativae sunt voces Patris, Filii et Spiritus s. Vox autem Dei absoluta per se est, ac primario naturam seu substantiam, secundario personas significat.

das Complement, und die Person ist das Suppositum einer vernünftigen Natur.

Aber nun erst kommt die Verlegenheit, wenn wir das Zusammengesetzte nach den Theilen, oder als concretum betrachten; denn es fragt sich, wie verhalten sie sich zu einander? Bei einer Zusammensetzung, so daß das Eine ein Complement ist, können sich beide Stücke nur wie eine äußere Verbindung, wie Leib und Kleid, verhalten. In der Sprache tritt aber dieser Widerspruch noch mehr hervor; denn wie der Leib nicht das Kleid und das Kleid nicht der Leib ist, so kann nicht gesagt werden, daß die Substanz die Person oder die Ergänzung ist, und umgekehrt. Wie man nun das Absurdum von dem virtualen Unterschiede ersonnen, so sagt man jetzt: Die Substanz ist an sich nur Substanz, aber in obliquo, indirecte der Modus und die Person und umgekehrt, oder: Gott ist in recto die Substanz, in obliquo die Person oder die Ergänzung, und die Person oder der Vater ist in recto die Ergänzung, in obliquo die Substanz.

Wenn etwas absurd und aberwitzig ist, so ist es diese Behauptung, daß ein Ding ein anderes in obliquo sei. Kein Vernünftiger spricht und denkt so. Wenn der Vater z. B. nur in obliquo, indirect Gott ist, so ist er gar nicht Gott. Es ist eine Selbsttäuschung und eine Täuschung Anderer, durch eine solche Lehre, welche das erste Erkenntnißgesetz umstoßt, die christliche Wahrheit richtig bestimmen zu wollen.

9. Es ist sofort nachzuweisen, daß die Scholastiker die in der Compositionslehre liegenden Irrthümer auch wirklich auf ihre Trinitätslehre übertragen.

Es lehren nun aber die Scholastiker wirklich und zwar einstimmig, 1. daß Gott nicht an sich (in recto, formaliter et per se), sondern indirect, d. h. uneigentlich (in obliquo, indirecte, materialiter, identice seu secundum identitatem) Vater, Sohn und heiliger Geist sei. Die wechselseitige Prädication leugnen sehr Viele, wie Gilbert und der Abt Joachim. — Ebenso einstimmig behaupten sie, 2. daß die Personen nichts als modi, merae relationes, attributa propria, proprietates, affectiones, subsistentiae, complementa am Wesen seien, sowie, 3. daß zwischen Natur und Relation eine Untrennbarkeit oder Verbindung bestehe. Dieses sind die Momente der modalistischen Einheitslehre, welche aus den Prinzipien der Zusammensetzung hervorgehen.

Was nun die erste Form der modalistischen Einheitslehre anlangt, so sagt Thomas[16]) bestimmt, daß der Satz: Gott oder die Gottheit ist der

---

[16]) S. th. I. qu. 39. a. 7 ad 2: Deus vel divina essentia est Pater, est praedicatio per identitatem. — Qu. 29. a. 4: Persona significat relationem in

Vater, secundum identitatem prädicirt werde, was so viel ist, als nicht an sich, sondern indirect. In dem Werke, wo er die ersten Väter der größten Irrthümer zeiht, erklärt er, daß in Gott Natur und Person nur per identitatem rei dasselbe seien, und ebenso erklärt er, daß die Person an sich oder in recto die Relation, in obliquo das Wesen bezeichne. Diese identitas rei, welche der formalen oder rationalen Identität entgegengesetzt wird, enthält die reale Unterscheidung und Verbindung, weil Substanz und Complement so Eins sind, wie Vater und Sohn zusammen Eins sind.

Boëtius[17]) oder der Verfasser des seinen Namen tragenden Buches, daß die drei Personen von Gott nicht wesenhaft ausgesagt werden, erklärt: 1. daß die Trinität nicht zur Substanz gehört, also nicht das göttliche Wesen ist, weil die Substanz ungetheilt, die Personen aber getheilt sind, weßhalb die Einheit und Dreiheit sich ausschließen, während die Kirche das gerade Gegentheil behauptet; 2. daß daher die Personen nicht substantialiter, d. h. wesenhaft, von Gott prädicirt werden, sondern ad aliquid, wogegen die Wahrheit u. s. w. wesenhaft ausgesagt werde.

Aber das IV. Lateran-Concil kennt diesen Unterschied nicht, indem derselbe Eine Gott in demselben Satze unermeßlich u. s. w., wie Vater u. s. w. genannt wird. Der Satz, daß die Trinität nicht zur Gottheit gehöre, enthält die directe Leugnung der Trinitätslehre. Aber so sehr hatte die mechanische Compositionslehre die Geister gefesselt, daß die ganze Scholastik blind diese Lehren wiederholt. So Suarez,[18]) der sich direct

---

recto et essentiam in obliquo. — Contra errores Graec. c. 4: Sed quia licet modus significandi diversus sit, cum dicitur Deus et deitas, tamen res est eadem penitus, ideo propter rei identitatem sic unum de altero praedicatur, quod essentia divina generat, quia Pater, qui est essentia divina (N. B. in obliquo), generat, et essentia est de essentia, quia Filius, qui est essentia, est de Patre, qui est eadem essentia divina. — Die Behauptung, daß Gott und die Gottheit Verschiedenes bezeichnen, ist gegen die Symbole (n. 7); wenn aber die Sache ganz dieselbe ist, so muß auch die Bezeichnung dieselbe sein. Hier ist nur die rei identitas, die Zusammensetzung gemeint.

[17]) Boëtius in libro: Utrum Pater et F. et Sp. s. non de ipsa divinitate substantialiter praedicentur. — Quodsi personae divisae sunt, substantia vero indivisa, necesse est, vocabulum quod ex personis originem capit, id ad substantiam non pertinere. At trinitatem personarum diversitas facit; trinitas igitur non pertinet ad substantiam. Quo fit, ut neque Pater neque Filius neque Spiritus sanctus, nec trinitas de Deo substantialiter praedicentur, sed ut dictum est, ad aliquid. Deus vero, veritas, justitia... substantialiter de divinitate dicuntur. Vgl. Anm. 207. 39.

[18]) Suarez summa th. p. I, L. IV. c. 5: Respondeo et dico: divinas personas seu relationes aut personalitates non esse de essentia Dei, ut Deus est, sive

auf Boëtius beruft und Andere. Martin Becanus[19]) erklärt eben so bestimmt, daß Vater, Sohn und heiliger Geist nicht wesenhaft Gott sind, wie die absoluten Eigenschaften. Dieser ist es auch, welcher, wie Duns Scotus, die zwei Sätze: Gott ist der Vater, und der Vater ist Gott, oder zwischen: Gott und die Gottheit ist Vater, nach der formalen oder essentialen, und materialen oder identischen Prädication unterscheidet.

Petavius[20]) behauptet, daß das Wort Person zwar etwas aus Wesen oder aus Allgemeinem und aus Besonderem oder einer afficirenden Qualität Zusammengesetztes bezeichnet, daß aber nicht beides, sondern daß nur die Affection wahrhaft zum Begriffe der Person gehört, weßhalb das Wort Vater eigentlich eine substanziale und bezügliche Eigenschaft, indirect aber das den drei Personen gemeinsame Wesen ausdrücken soll, welches durch den Hinzutritt des Eigenthümlichen und der Qualität modificirt werde. Nach der natürlichen Auffassung ist der Vater eine Substanz oder eine Person, welche sich auf den Sohn bezieht, oder welche eine Relation hat. Es gehört also die persönliche Substanz und die Relation zum Wesen des Vaters. Nach dem IV. Lateran-Concil ist Gott oder das höchste Wesen wahrhaft Vater; aber nach Petavius und den Scholastikern ist der Vater eigentlich nur Relation, indirect oder uneigentlich, also gar nicht Gott oder

---

divinitatis; ita D. Thomas, Torres, Ferrarius. Ita Boëtius dicens: trinitatem non praedicari de Deo substantialiter, id est essentialiter. Nam certum est, non praedicari accidentaliter; quod autem non praedicatur essentialiter, non est de essentia. Attributa absoluta praedicantur de Deo essentialiter, quia in Dei esse simpliciter includuntur. Relationes in eo non includuntur, v. g. paternitas, filiatio, etc., et ideo non praedicantur essentialiter, sed relative.

19) M. Becanus de attrib. div. cap. 1. qu. 1. n. 4: Recte dixeris, Deum essentialiter esse bonum, sapientem, justum, non tamen essentialiter esse Patrem, Filium aut Spiritum sanctum. — De ss. tr. cap. 10: Est discrimen inter has duas propositiones: Pater est Deus, et Deus est Pater. Nam prior est per se et essentialis, posterior non est essentialis, sed tamen est per se, quatenus per se et ex natura rei necessario conjunctum est cum Deo, ut sit trinus, ac proinde ut sit Pater. Cfr. comment. th. n. 28. — Vgl. Anm. 215.

20) Petav. de tr. l. IV. c. 4. §. 5: Personae vox est ex eorum genere, quae complexa vel concreta nomina vulgo nominant, quorum significatio est duplex, uti subjectam substantiam indicent cum qualitate aliqua eam afficiente. Qualitatem hoc loco laxius usurpato nomine de eo omni, quod ad naturam et essentiam adjungitur, quoque individuae substantiae invicem distinctae sunt. Hoc enim modo Patris vox qualitatem substantiatem et σχετικὴν significat proprie, oblique vero communem tribus substantiam, quae proprietatis et qualitatis accessione modificatur atque ex communi propria fit.

die Gottheit. Dieses ist der directeste Widerspruch gegen das Christenthum und das erklärte Dogma.

Damit ist die zweite Form dieses Irrthumes schon bezeichnet, daß nämlich die göttlichen Personen an sich und eigentlich nichts, als etwas Selbstloses und Unpersönliches, oder bloße Relationen, Modi und Eigenschaften des Wesens sind.

Der englische Lehrer[21]) erklärt ausdrücklich die göttliche Person für eine subsistirende Relation, welche Worte Petavius näher erörtert. Wenn subsistere so viel als für sich und in sich bestehen bezeichnet, so ist subsistirende Relation eine contradictio in adjecto, weil nur Substanzen in sich bestehen. Aus diesen Worten bildete man subsistentia für die Person, insoferne sie zum Wesen hinzukommt und sich davon unterscheidet. Darum werden die Personen auch modi subsistendi des göttlichen Wesens genannt, gleich als ob die Substanz, welche allein an sich besteht, durch einen Modus bestehen könnte, zumal es sich darum handelt, daß die Person in sich existirt. Wenn die Griechen von τρόπος τῆς ὑπάρξεως reden und damit die Personen bezeichnen, so begreifen sie darunter nicht blose Modi des Wesens, welches nach ihnen nicht an sich existirt, sondern die ganzen persönlichen Naturen, welche in der Wirklichkeit allein existiren und von einander unterschieden, aber bei Gott nicht geschieden sind. Auch die menschlichen Personen sind solche modi existendi.

Petavius[22]) selbst bezeichnet die göttliche Person als Modification und

---

[21]) I. qu. 29. a. 4: Persona igitur divina significat relationem ut subsistentem. Petav. de tr. l. IV. c. 11. §. 11: Proinde cum persona in quacunque natura id quod in ea distinctum est, significet, in divinis autem tota distinguendi ratio sumatur ex relationibus originis, persona divina proprie ac directe relationem significat, non simpliciter qua relatio est, sed qua talis est relatio, divina videlicet, per seque subsistens, ut recte St. Thomas explicat. Qui hoc praeterea tradit, personae nomen essentiam ipsam obliqua significatione declarare, recta autem relationem, non praecise qua relatio est, sed quatenus subsistens est relatio.

[22]) Petav. de trin. l. VIII. c. q. §. 11: Cum Patrem appellamus aut Filium, prius hypostasis ipsa et notio nobis occurrit; posterius autem natura, quam modificat et afficit proprietas illa personae. — De incarn l. VIII. c. 2. §. 1: Substantia quaelibet ab ultimo suo complemento vel modo subsistendi tanquam a forma quadam poene externa, hoc est minime substantiva, vel ut Scholae dicunt, essentiali, illud habet, ut actuosa sit. — De trin. l. III. c. 2. §. 7: Principia sunt naturae suarum effectionum. Verum non aliter efficiunt aguntve, quam non solum existentes, sed certo existentes modo, quem τρόπον τῆς ὑπάρξεως Graeci (!) frequenter nominant. Hic existendi modus in substantiis singularibus appellatur in scholis subsistentia sive per-

Affection, als äußere Form und Subsistenz, als Eigenschaft und Eigenthümlichkeit des göttlichen Wesens, und faßt sie, wie allgemein,[23]) als letzte Ergänzung. Aber die Ergänzung drückt schon aus, daß die Person als Ergänzung nicht das Wesen, wovon sie eine Ergänzung ist, sein kann.

Die dritte Form der modalistischen Einheitslehre der Trinität besteht in der Zusammensetzung oder Untrennbarkeit und Verbindung zwischen dem Wesen und der Person, welche ein hinzukommender Modus, eine äußere Existenzform oder eine Ergänzung ist. Demgemäß ist nicht die Trinität das allein Subsistirende und Wirkliche, sondern es existirt die Natur an sich, wie die Trinität, gleich als wollte man das Ganze an sich existiren lassen, und den Inhalt als dessen Ergänzung fassen.

So redet Thomas[24]) davon, daß die göttliche Wesenheit von der Relation, d. h. von der Person, nicht getrennt werden kann. Also wird eine Verbindung zwischen Natur und Modus angenommen, welche die Kirche verwirft, indem sie nur eine unmittelbare Untheilbarkeit der Personen kennt. Zugleich behauptet er, daß die Wesenheit und die Person als Relation subsistire.

Eine Verbindung zwischen Natur und Person nimmt Monschein[25]) an,

---

sonalitas, qui cum naturam afficit et modificat, eam completam perfectamque reddit et ad agendum habilem et instructam. — L. III. c. 9. §. 20: Ejusdem rationis formae utut in eadem re consistere nequeunt, possunt tamen eae, quae diversae sunt rationis, ut in eodem homine relationes insunt duae, una qua patrem illum respicit, a quo est genitus; altera qua Filium, quem genuit. Ergo eadem Dei natura tribus modis proprietatibusque subsistens, una nihilominus et simplex manet. Proprietates porro istae relativae sunt et supposita, quarum veluti formae sunt, nonnisi relativa constituunt. — §. 14: Una est essentia, proprietatibus trina sive personis.

[23]) Vgl. Anm. 16. — Antoine de trin. cap. 4. a. 1: In Deo sunt tres personae; nam in Deo sunt tres naturae intellectualis substantiae individuae et incommunicabiles alteri ut supposito, sed relativae; sunt tria complementa seu tres termini naturae divinae. — Art. 2. Subsistentia proprie sumpta est abstractum suppositi et idem est ac suppositalitas, definiturque ultimum complementum substantiale naturae. —

[24]) S. ph. l. IV. c. 14: Essentia divina, etsi subsistens sit, non tamen potest separari a relatione. — I. qu. 29. a. 4: Relatio autem in divinis non est sicut accidens inhaerens subjecto, sed est ipsa divina essentia, unde est subsistens, sicut essentia divina subsistit —

[25]) Monschein de deo trino n. 675: Personalitates divinae immediate in suo conceptu non includunt divinitatem, existentiam et perfectionem Dei absolutam, sed ab essentia divina ita denominantur tanquam a forma, vel quasi forma in obliquo importata, quatenus nempe cum essentia divina sunt essentialiter connexae et realiter identificatae.

und beweist zugleich, daß die Personen weder das göttliche Wesen begründen, noch dazu als Eigenschaften gehören. Ebenso lehrt er,[26]) um die Einfachheit Gottes festzuhalten, daß die Personen nicht miteinander, sondern mit dem Wesen verbunden sind; denn die Verbindung soll eine Confusion und die Unterscheidung eine Trennung sein. Dieser Grundsatz verstoßt gegen die Vernunft, wie gegen die Concilien und die gesammte Tradition, welche die Unterscheidung der Personen ohne Trennung ausspricht.[27]) Aber auch diese Identification oder Confusion ist nicht im Ernste gemeint, da ja zwischen der Natur und der Ergänzung ein wirklicher Unterschied nach der scholastischen Theorie bestehen muß.

Dasselbe behauptet Antoine,[28]) der zudem einen inadäquaten realen Unterschied zugibt.

10. Ueberblicken wir diese scholastischen Documente, so kann kein Zweifel darüber bestehen, daß die Compositionslehre hier zur vollkommenen Anwendung gekommen ist; denn die Scheidung in zwei Theile, wovon der eine Theil die Natur, der andere die Person ist, sowie ihre reale Verbindung ist offen ausgesprochen, und nicht minder, daß der ergänzende Theil eben nur das Complement oder die Relation ist. Demgemäß liegt ein objectiver oder realer Unterschied vor und es kann, wenn die einfachen Denk- und Erkenntnißnormen gelten, nicht gesagt werden, weder daß die Natur die Trinität, noch daß die Trinität die Natur ist.

Daraus folgt, daß wenn Gott nicht dreipersönlich und wenn die Trinität nicht Gott ist, die christliche Religion in der Wurzel aufgehoben ist. Dieses ist die consequente Abfolgerung von der scholastischen Compositionslehre.

Wenn nun die Scholastiker gleichwohl lehren, daß die Gottheit der Vater, Sohn und heilige Geist sei, oder daß zwischen der Natur und Person in Gott kein realer, sondern nur ein rationaler oder virtualer Unterschied bestehe,[29]) so widersprechen sie sich direct, und fügen noch den Irrthum hinzu, daß sie die Sprachgesetze verletzen, oder daß sie direct täuschen.

---

[26]) L. c. de Deo uno, n. 96: Tres personae divinae, quatenus realiter distinguuntur, non uniuntur, sed relative sunt oppositae, quatenus vero sunt in natura divina, non distinguuntur. — Vgl. Anm. 94.

[27]) Conc. Tolet. XI.: Hic Filius a Deo Patre et Spiritu s. inseparabiliter discretus creditur esse persona. —

[28]) Antoine de ss. trin. c. 1. §. 2: Compositio est unio multorum realiter distinctorum. At in Deo personae divinae non uniuntur ad invicem, sed identificantur in natura. — Cap. 3. a. 3. Dico 2. — Dici tamen potest, quod relationes divinae distinguuntur realiter inadaequate ab essentia, non quatenus est essentia praecise, sed ab essentia sumpta physice pro eo omni, quod est realiter essentia. —

[29]) Thomas, I. qu. 39. a. 1: Divina simplicitas hoc requirit, quod in Deo sit

Es ist aber gewiß, daß sie diesen Satz: Gott ist Vater, so deuten, daß Gott nur in obliquo, non in recto Vater ist. Dieses heißt aber nichts Anderes, als daß sie den entgegengesetzten Sinn annehmen und das Erkennen aufheben. Denn nach diesem Prinzipe kann jede Wahrheit in die entgegengesetzte umgewandelt werden. Ueberdieß sagt kein Vernünftiger, daß der eine Theil indirect der andere ist. Wenn nun Petavius sagt, der Vater sei eigentlich (proprie) nur Relation, sagt er denn damit nicht, daß der Vater nur uneigentlich Gott ist? Oder soll auch hier seine Behauptung nicht wahr sein?

Die Scholastiker negiren aber weiter den rationalen Unterschied zwischen Gott und der Trinität und müssen daher, da es einen andern rationalen Unterschied nicht gibt, als den zwischen Subject und Prädicat, einen realen Unterschied annehmen, weßhalb der sogenannte virtuale Unterschied ein Absurdum ist. Sie lehren aber weiter, daß die göttliche Person weder volle Substanz, noch ein Attribut ist, weßhalb sie in der That ganz dasselbe annehmen, was Gilbert von Porreta behauptete, wenn sie es auch in Abrede stellen.[30]) Nicht minder behaupten die Scholastiker,[31]) daß diese Relation, welche sie Person nennen, selbst von der Natur trennbar ist, wie bei Christus, und daß sie somit auch bei Gott nicht zur Natur gehört; wenn sie aber hinzusetzen, bei Gott bestehe darum kein realer Unterschied, so widersprechen sie sich selbst und nehmen eine doppelte Wahrheit an (60).

c.

Weder die Concilien, noch die Väter kennen die scholastische Lehre, daß die göttlichen Personen an sich nur relationes, modi, u. s. w. seien.

§. 5.

11. Die Grundlehre des Christenthums liegt in den Worten, daß

---

idem essentia et suppositum. — Persona significat relationem prout est subsistens in natura divina. Relatio autem ad essentiam comparata non differt re, sed ratione tantum. —

[30]) Vgl. comment. theol. n. 25.

[31]) Suarez summa th. p. I. de Deo uno l. V. cap. 5: Relationes quatenus relationes, non constituunt essentiam Dei quatenus essentiam; ergo non sunt de essentia divinitatis. Aliud est identitas realis cum essentia, aliud inclusio essentialis; illam habent, hanc vero non, v. g. in Christo est tota essentia naturae humanae, et tamen non est personalitas humana; ergo non est de essentia: ita etiam in Deo. Sed nota, quod personalitas creata sit in re distincta a natura propter limitationem et separabilitatem. Vgl. Anm. 15. 17.

Gott nur Einer, aber daß er zugleich Vater, Sohn und heiliger Geist ist. Daraus entwickelte sich die ganze Lehre von der göttlichen Trinität. Der Eine Gott ist drei vollkommene und drei wesensgleiche Personen.

Wie sich die Einheit zur Dreiheit verhalte, liegt in dem Satzorganismus ausgesprochen, wornach zwischen dem Subjecte und dem Prädicate nur ein idealer Unterschied bestehen kann. Es kann aber das Prädicat das Subject vollkommen oder unvollkommen bestimmen. Im ersten Falle enthält das Subject nicht mehr als das Prädicat, während es im letzten Falle nicht erschöpft ist. Wenn nun die Symbole die drei Personen absolut setzen oder von der ganzen Gottheit in der Trinität sprechen, so ist es klar, daß die Trinität der vollkommen dargelegte Inhalt und die Gottheit das Ganze ist. Beides drückt dasselbe aus, nur die Form ist unterschieden; die Gottheit enthält die Dreiheit, wie die Dreiheit die Einheit, aber nicht in einer realen Verbindung. Die Gottheit ist als das Ganze nur Eine, und doch ist sie gemeinsam, bezogen auf die Trinität; die Trinität ist als das Einzelne zwar unterschieden, aber doch Eins wegen der Untrennbarkeit.

Nur dieses Verhältniß ist hier anwendbar, nicht das zwischen dem Allgemeinen, welches Art oder Gattung ist, und zwischen dem Besonderen, sondern das zwischen dem Einzelnganzen und dem, was es enthält. Gott ist absolut oder als Einzelneinheit gefaßt, Einer; aber in der Selbstbeziehung gefaßt, ist er dreifaltig (trinus). Die Gottheit oder Natur ist nach einer Beziehung Eine, nach einer anderen ungetheilt, nach einer dritten gleich.[32]) In der Totalbeziehung erscheinen Gott und die Trinität als Einheit; in der Einzelnbeziehung ist sowohl Gott, als auch die Trinität in sich unterschieden, obwohl einzeln betrachtet, Gott vornehmlich die Einheit, die Trinität vornehmlich die Unterschiedenheit bezeichnet.

Analysiren wir den Namen, Vater, Sohn und heil. Geist, so erhalten wir das reale Insichsein und das reale Bezogensein, oder eine Selbstbeziehung und eine Wechselbeziehung. Denn der Vater ist sowohl in sich als Person (est in se et ad se), als auch ist er als Vater bezogen auf den Sohn. Ebenso sind der Sohn und der hl. Geist sowohl in sich, als auch bezogen. Es schließt sich wohl aus: ad se esse und ad se esse Patrem, aber nicht ad se esse und ad alterum esse Patrem. So ist der ganze Baum eine Einheit und in sich unterschieden; aber das Unterschiedene, z. B. der Stamm, ist sowohl der Baum, als auch bezogen auf Wurzel und Aeste und davon unterschieden.

---

[32]) Conc. Tolet. XI.: Singulariter ergo, ut unaquaeque persona plenus Deus et totae tres personae unus Deus confitetur et creditur: una illis vel indivisa atque aequalis deitas, majestas sive potestas, nec minoratur in singulis, nec augetur in tribus.

Jedermann faßt die bestimmte Person, z. B. den Vater, sowohl als etwas Insichseiendes, als auch als etwas sich auf Anderes Beziehendes auf; denn sonst müßte, da die Relation sich nicht selbst beziehen kann, etwas Unpersönliches sich beziehen. Anders versteht dieses die scholastische Compositionslehre, wornach die Person sowohl bei der Creatur, als bei der Gottheit ein bloßer Modus, welcher sich von der unpersönlichen Natur unterscheidet, sein soll.

Thomas[33]) lehrt nämlich, daß die menschliche Natur auch in Socrates und Plato nicht die Person ist, sondern daß das in ihr Subsistirende die Hypostase ist; und um den Unterschied zwischen der menschlichen und göttlichen Person hervorzuheben, behauptet er, daß bei uns die Relation keine subsistirende Person sei, weßhalb Vater nur die Relation, nicht die Person bezeichne; aber bei Gott sei die Relation, welche Vater heiße, selbst die subsistirende Person.

Dieses ist absolut irrig; denn Hypostase hat von dem Unterstehen und Grundsein, also von dem Insichsein den Namen, wie Substanz. Wie kann also gesagt werden, daß das in der Natur Subsistirende, also nicht die Natur selbst, die Hypostase sei? Gerade das, was zur Natur der Hypostase gehört, wird hier negirt, weil das Selbstlose wohl in der Natur und Hypostase ist, aber nicht selbst das Subsistirende ist. Es ist also die subsistirende Relation ein absoluter Widerspruch, ein Absurdum, das bei Gott so wenig wahr sein kann, als bei den Menschen. Aber auch in dem, was von der menschlichen Relation gesagt wird, widerspricht sich Thomas, weil die reale Relation ohne real sich Beziehendes, was eben die Person ist, nicht gedacht werden kann.

Petavius[34]) will seine Lehre, daß die göttlichen Personen nichts als

---

[33]) S. ph. l. 4. c. 49: Humana natura, etiam in Socrate vel Platone, non est hypostasis, sed id quod in ea subsistit, hypostasis est. — I. qu. 33. a. 2 ad 1: Apud nos relatio non est subsistens persona. Et ideo hoc nomen pater apud nos non significat personam, sed relationem personae. Non autem est ita in divinis, ut quidam falso opinati sunt; nam relatio quam significat hoc nomen pater, est subsistens persona. Unde supra dictum est, quod hoc nomen persona in divinis significat relationem ut subsistentem in divina natura.

[34]) Petav. de trin. l. IV. c. 10. §. 6: De his subsistendi modis ac formis, quibus personae tres constituuntur, a seque mutuo separantur, id in quaestionem venit, sintne relationes merae, an etiam absolutum nonnihil habeant, et ex utroque complexae sint. Posterius hoc paucissimi quidam e Schola theologi vel opinati sunt, vel probabile judicarunt, a quibus merito dissentiunt caeteri. Nec est omnino tolerabilis aut theologi cujusquam patrocinio digna sententia. Immo imperitus potius error est, quem Latinae Graecaeque pariter ecclesiae doctorum consensus abjudicavit — Vgl. Anm. 22.

hinzukommende und äußere Modi und Relationen sind, bei den Vätern und den Concilien nachweisen, und es gibt nicht leicht eine Parthie, wo der Unverstand der mechanischen Speculation eine größere Verzerrung in der Auffassung der Kirchenlehre erzeugte; ja, wo überdieß das so siegestrunkene Aburtheilen über die entgegenstehenden Lehren, deren Sinn zu erfassen man sich gar keine Mühe gibt, sondern denen man die eigene Ansicht ohne Bedenken unterschiebt, so sehr anwidert. Petavius glaubt, daß die Väter der lateinischen und griechischen Kirche seiner Lehre huldigen. Nebenbei beruft er sich auf die Concilien.

Da wir ihm hierin folgen müssen und zu beweisen haben, daß er seinen eigenen Irrthum den Vätern aufbürdet, so bemerken wir, daß er nur dann dieses beweisen kann, wenn er Stellen findet, welche nach dem ganzen Zusammenhange dieses klar aussprechen, daß die Personen nichts als Modi, daß sie bloße Bezüge (merae relationes), daß sie an sich nicht das Wesen, sowie, daß sie an sich unwirksam sind. Denn die Stellen, welche dieses aussprechen, daß die Personen Beziehungen und Eigenthümliches haben und sind, sagen nicht, daß sie nur dieses haben und sind. Aber weder die Concilien, noch die Väter sagen irgendwo, daß die Personen nur indirect und uneigentlich das Wesen und an sich oder direct nichts als bloße Bezüge und Modi sind.

12. Was die Concilien anlangt, so lehren sie, daß jede Person Gemeinsames oder Gleiches und Besonderes oder Eigenthümliches besitzt; denn jede Person ist Gott und allmächtig u. s. w., aber überdieß entweder zeugend oder gezeugt oder gehaucht (6). Es wird aber der Sohn Gott von Gott, Licht vom Lichte genannt, was dasselbe ist als gezeugter Gott, gezeugtes Licht. Er ist also sowohl das Wesen, als auch die besondere Relation, und zwar beides im eigentlichen Sinne.

Nach der Scholastik ist das Gemeinsame, die Natur, das Grundstück, und das Besondere sind die Personen oder Ergänzungen. Es gilt also nach diesem Mechanismus nicht der Grundsatz der Väter von der Einheit des Unterschiedenen und von dem Unterschiedenen in der Einheit. Zwischen Natur und Person nehmen die Scholastiker[35]) darum einen objectiven Unterschied an, weil ja sonst, sagen sie, der Vater wieder einen Vater, So-

[35]) Suarez l. c.: Item Pater per generationem communicat Filio totam suam essentiam, non tamen paternitatem; ergo haec non est de essentia. — Gotti, tom. I. tract. 7. de deo trino, qu. 3. dub. 3. n. 11: Si alia distinctio non admittitur, quam ex parte intellectus distinguentis absque ullo ex parte rei significatae fundamento, aegre explicari potest, quomodo Pater naturam divinam communicet Filio, ei non communicata paternitate. — Vgl. Anm. 59.

crates wieder einen Socrates zeugen würde. Man sieht, wozu die mechanische Wissenschaft führt; nach diesen Prinzipien würde nicht der Vater der Erzeuger des Sohnes sein, weil die Erzeugung aus der eigenen Natur sein muß. Ebenso weiß man nicht, was doch jeder Mensch versteht, daß der Sohn eben als gezeugte Substanz sich von der Natur des Vaters unterscheidet.

Erwägen wir nun die Concilienaussprüche. Das Concil von Florenz in decreto pro Jacobitis sagt: Trium est una essentia, una natura, una divinitas, una immensitas, una aeternitas, omniaque sunt unum, ubi non obviat relationis oppositio. Es ist also jede Person die Natur und unermeßlich, aber der Vater ist nur Vater oder aus sich Urprinzip; der Sohn ist nur Sohn oder gezeugt, wie der hl. Geist nur Geist oder gehaucht ist. Das Concil spricht in den Worten (trium est), daß die drei Personen Eine Wesenheit und Unermeßlichkeit sind, es klar aus, daß die Personen die Wesenheit an sich sind, außerdem, daß sie noch das Eigenthümliche an sich haben. Wäre die scholastische Interprätation die richtige, so müßte es heißen: Die Personen sind nicht die Eine Wesenheit und Unermeßlichkeit u. s. w., sondern nur das Besondere, das mit der Wesenheit auf eine unerklärliche Weise verknüpft ist. Das XI. Concil von Toledo aber sagt: Cum igitur haec tria sint unum et unum tria, est tamen unicuique personae manens sua proprietas. Pater enim aeternitatem habet sine nativitate, Filius aeternitatem cum nativitate, Spiritus s. processionem sine nativitate.

Es ist also jede Person sowohl das Eine, als das Andere; das Eine mit der anderen, das Andere aber allein. Petavius[36]) dagegen behauptet nach der Compositionslehre, die Person sei nichts als das Besondere und die Relation. Aus dem Florentinum führt er die Stelle für seine Lehre an: daß der Vater dem Sohne Alles außer der Vaterschaft gegeben. Die Stelle ist klar genug; denn, wie oben gesagt wurde, erhält der Sohn von dem Vater die Wesenheit, welche sich als gezeugte, auf den Vater bezieht und welche der Sohn ist. Was sagt nun Petavius? Erklärt er etwa diese Worte und gibt er sich Mühe, ihren Sinn zu erforschen? Keineswegs, sondern das, was er aus diesen Worten erst beweisen soll, bringt er als Prinzip mit, das er anwendet, indem er sagt: Das Wort Vater be-

---

[36]) Petav. de trin. l. IV, c. 10. §. 9: Florentinum vero disertioribus verbis idem asseverat, dum in decreto fidei ita statuit: Omnia quae Patris sunt, ipsum Patrem unigenito Filio suo gignendo dedisse, praeter esse Patrem. Nihil auten nisi σχετικὸν ea vox Patris significatioque complectitur, atque ideo nihil absolutum et quod ad se dicitur, non utrique commune est. —

zeichnet aber nur Relatives, nichts Absolutes, worunter er die bloße Relation versteht. Aber gerade dieses, daß Vater und Sohn bloße Relationen seien, soll ja erst aus dem Concildecrete herausgefolgert werden, gerade das, was Petavius als letzten Maßstab anwendet. Daraus ist es klar, daß die Scholastik unbedenklich die eigenen Lehren als Prinzipien aufstellt, wornach die Concilienbecrete erklärt und zugleich verkehrt werden; denn die Concilien sagen das gerade Gegentheil.

Auch das IV. L. C. wird herbeigezogen zum Beweise, und zwar die Worte: Daß nicht das höchste Wesen zeugt... sondern der Vater... Dazu bemerkt Petavius,[37]) daß das Eigenthümliche und Unterschiedene in jenen drei Eigenthümlichkeiten (proprietatibus) und Personen enthalten sei. Jedoch das Concil sagt nicht, daß die Personen nur Relationen und nur Eigenthümlichkeiten sind. Aber warum übergeht denn Petavius das Vorhergehende, wo das Concil sagt (6): daß das höchste Wesen wahrhaft Vater ...ist? Sollen also diese Worte, wornach jede Person das Wesen ist, keine Wahrheit enthalten? Später heißt es, daß der Vater aus seiner Natur zeugt, daß er sie ganz dem Sohne gibt. Also muß er selbst eine persönliche Substanz sein. Und wenn das Concil erklärt, daß nicht das Wesen, sondern die Person zeugt, so versteht es unter der Natur das gemeinsame Wesen im Gegensatze zur Trinität, womit es nicht ausschließt, daß das unterschiedene und persönliche Wesen zeugt. Hierin kann sich Niemand täuschen, der nur das nächste Beispiel vom Baume erwägt; denn nicht der Baum erzeugt den Stamm, sondern die Wurzel u. s. w.

Endlich beruft sich Petavius[38]) auch auf das XI. Toletaner Concil, welches sagt: daß in den relativen Personennamen der Vater sich auf den Sohn bezieht. Aber dieses heißt nicht, daß der Vater, weil er sich auf den Sohn bezieht, nur ein Bezug ist; der Vater ist Substanz und Relation, das sich Beziehende. Und dieses bestätigen selbst die Worte, daß die Personen nach ihrem Wechselbezuge gezählt, aber gemäß dem, daß sie in sich sind (in se sunt), nicht gezählt werden. Also sagt das Concil selbst, daß die Personen in sich oder Substanzen sind, sowie, daß sie bezogen sind.

---

[37]) L. c. §. 9: Ita quidquid proprium est et distinctum, tribus illis proprietatibus personisque continetur.

[38]) L. c. §. 8: Conc. Tolet. XI.: In relativis personarum nominibus Pater ad Filium et Filius ad Patrem, Spiritus s. ad utrosque refertur, quae cum relative personae dicantur, una tamen naturalis substantia est. — In relatione personarum numerus cernitur, in divinitatis vero substantia quid enumeratum sit, non comprehenditur. Ergo hoc solo numerum insinuant, quod ad invicem sunt, et in hoc numero carent, quod in se sunt. — Vgl. comment. theol. §. 52. —

Die Concilien enthalten also nicht die scholastische, sondern die gegentheilige Lehre. Aber Petavius ist von seinem Prinzipe, welches er aus Boëtius[39]) entnimmt, so verblendet und für die gegentheilige Lehre so abgestumpft, daß er sie, wenn sie noch so klar ausgesprochen ist, nicht beachtet. Er schließt mit Boëtius so, daß der Vater, wenn er das Wesen wäre, allgemein prädicirt würde, daß alsdann auch der Sohn und der hl. Geist der Vater wäre u. s. w. Man sieht hier einen ganz falschen Grundsatz in Anwendung gebracht, welcher bei keinem Objekte anwendbar ist. So ist der menschliche Vater Mensch und der Sohn ist gleichfalls Mensch; folgt aber daraus, daß der Vater der Sohn ist? So würde dieser Grundsatz das Erkennen selbst aufheben, weil kein allgemeiner Begriff möglich wäre. So ist bei dem Ganzen, z. B. in dem ganzen Baume, die Wurzel und der Stamm der Baum; ist aber darum die Wurzel der Stamm, oder ist beides nicht der Baum? Wenn man sagt: Der Vater ist Gott, so ergänzt man dieses zugleich so, daß der Vater Gott von sich (Deus a se) ist, oder setzt den Bezug hinzu.

Es ist also dieser scholastische Grundsatz an sich irrig, ein Erzeugniß des Mechanismus, wodurch die Allgemeinbegriffe aufgehoben werden.

13. Gehen wir nun zur Lehre der Väter über, welche Petavius in derselben Weise entstellt, so begegnet uns sogleich Cyrillus von Alexandria[40]), welcher sagt, daß der Ausdruck *λόγος*, der vom Sohne gebraucht wird, die Natur des Logos bezeichne, weil er sonst etwas ganz Anderes bezeichnen müßte.

Diese Stelle ist so klar gegen die scholastische Modalitätslehre, daß Petavius sie direct bestreitet. Cyrill sagt bestimmt, daß, wäre der Logos nicht die Gottheit, er etwas ganz Anderes, etwas Ungöttliches sein müßte;

---

39) In libro: Utrum Pater... Quaecunque igitur de divina substantia praedicantur, ea tribus oportet esse communia... Ita Pater veritas est, Filius veritas est, Spiritus s. veritas est: Pater et Filius et Spiritus s. non tres veritates, sed una veritas est. Si igitur una in his substantia, una est veritas, necesse est veritatem substantialiter praedicari.. Unde apparet ea, quae cum in singulis separatim dici convenit, nec tamen in omnibus dici queunt, non substantialiter praedicari, sed alio modo. —

40) Petav. l. c. §. 4. — Cyrill. Alex. in Joan.: *φάσκει γὰρ ἐν ἀρχῇ ἦν ὁ λόγος, καὶ ὁ λόγος ἦν πρὸς τὸν θεὸν, καὶ θεὸς ἦν ὁ λόγος. ὁρᾷς, ὅπως τῆς οὐσίας τοῦ υἱοῦ παραστατικόν ἐστι τοὔνομα, καὶ τὸ, καλεῖσθαι λόγον, ὅπερ ἐστὶ κατὰ φύσιν, σημαίνει. θεὸς γὰρ ἦν ὁ λόγος, φησίν. εἰ δὲ μὴ φύσεως εἴη καὶ τῆς οὐσίας δηλωτικὸν ἐπὶ τοῦ υἱοῦ τὸ, λόγος, ὄνομα σημαίνει τι πάντως ἕτερον.* — Cyrillus ergo personae proprium nomen naturam ipsam, hoc est *φύσιν* et *οὐσίαν* significare putat. Atqui contra res habet. Nam si usian et nihil aliud declarat, erit communis personarum omnium appellatio, sicut est usia communis, et quod vult, obtinebit Eunomius.

also ist die scholastische Person, die nicht an sich die Gottheit ist, gar nicht Gott. Petavius erklärt, die Sache verhalte sich ganz anders, weil sonst das Wort, im Falle es die Natur bezeichnete, auch dem Vater und hl. Geiste zukäme, was, wie wir sahen, gerade so verkehrt ist, als wollte Jemand schließen, die Wurzel sei der Stamm, weil beides der Baum ist.

Aber Petavius sucht diese Stelle so zu erklären[41]), daß unter der Natur nur eine wesenhafte Eigenschaft zu verstehen sei, wie der Glanz dem glänzenden Körper wesentlich und davon unzertrennbar sei. Aber wo steht ein Anzeichen, daß Cyrill diese Stelle so versteht? Petavius läßt sich zu dieser Erklärung herab, um ihn von der Häresie, der er nach seiner Lehre verfiele, zu reinigen. Nehmen wir jedoch diese Interpretation an, so genügt sie in keiner Weise; denn die Personen wären nur selbstlose Eigenschaften des Wesens, keine Personen. Aber die Scholastiker lassen auch dieses nicht gelten; denn die Personen sind weniger, als die allgemeinen Attribute der Unermeßlichkeit und Ewigkeit, wie wir schon (Anm. 17. 19) gesehen haben. Es ist auch dieses nicht richtig, daß die Proprietäten das Physische in diesem beschränkten Sinne seien, aber wenn Petavius bemerkt, daß sie wohl der Sache nach das Wesen seien; aber der Unterscheidung nach die Natur und die physischen Eigenschaften nicht seien, so spricht er das größte Absurdum aus. Sind die Personen das Wesen, so sind sie davon nicht unterschieden, und es muß jede Bezeichnung und Unterscheidung, wornach sie etwas Anderes, als die Natur wären, verworfen werden. So manifestirt sich bei dieser Lehre überall der Irrthum.

Von demselben Cyrillus führt aber Petavius später Stellen an, welche seine Lehre bestätigen sollen. Cyrill[42]) sagt nämlich, daß wer die göttliche

---

[41]) L. c. Quocirca ne sibi ac caeteris adversari Cyrillum existimes, sic a nobis mens ejus interpretanda videtur. *Οὐσίας* vocabulum nonnunquam substantiam ipsam aut essentiam praecise absoluteque significat, sive *τὸ τί ἦν εἶναι* rei; alias eandem, ut per se reipsa individua ac singularis existit, cujusmodi est primae ac secundae substantiae discrimen apud dialecticos. Igitur proprietas ipsa subsistendi sive *τρόπος τῆς ὑπάρξεως* ratione differt ab usia, priore intellecta sensu, nec eam proprie ac directe significat; posteriore vero si sumatur usia, ad ejus *τὸ τί ἦν εἶναι* pertinet proprietas. Ita candor ab corpore diversus est, nec ad ejus naturam ac definitionem spectat, sed ejusdem tamen, ut candidum est, componit essentiam. Non enim sine candore intelligi vel definiri candidum potest. Hoc sensu candor usiodis est corpori candido. Sic proprietas personae Patris, hoc est paternitas, vel Filii, h. e. filietas, aut logos, non ipsam Dei naturam, atque essentiam secundum se significat, sed ut certa persona est, ut puta hic vel ille, Pater videlicet, aut Filius, *οὐσιώδης* est proprietas ipsa et in illius definitione ponitur.

[42]) L. c. §. 13. — Cyrill. dial. 2. de trin.: *καὶ τὴν θείαν μέν τις εἰ κα-*

Natur nennt, damit die ganze Trinität, aber ohne Unterscheidung irgend einer besonderen Person bezeichne, daß hingegen der, welcher Vater, Sohn und hl. Geist nennt, nicht das Allgemeine der Gottheit, sondern das Besondere der Trinität hervorhebe u. s. w. Aber diese Worte enthalten keine Spur von dem scholastischen Irrthume, daß die Personen nur Bezüge sind, sondern das Gegentheil; denn schon der erste Satz, daß die Gottheit auf die ganze Trinität hinweise oder dasselbe was die Trinität bezeichne, ist gegen die Scholastik, weil nach Boëtius auch die Trinität nicht wesenhaft von der Gottheit prädicirt wird (Anm. 17.). Alsdann sagt Cyrill damit, daß er Vater, Sohn und hl. Geist das in der Gottheit und Trinität Unterschiedene nennt, keineswegs, daß sie bloße Relationen seien. Ueberdieß lehrt er ausdrücklich, daß der Vater zum Sohne sich verhält, wie die Pflanze zur Frucht. Aber die Frucht ist kein bloser Bezug, sondern eine unterschiedene eigenständige Form.

Von den griechischen Vätern werden noch Athanasius und Epiphanius, die beiden Gregore, Chrysostomus, Maximus und J. Damascenus von Petavius in Stellen als Zeugen der eigenen Lehre angerufen, wo sie, wie Chrysostomus sagen, daß die einen Namen (Gott, Herr) allgemein, die anderen (Vater, Sohn, Geist) eigenthümlich seien, und woraus irrig geschlossen wird, daß die Personen nur Bezüge seien.

Es wäre zwecklos, davon weiter zu sprechen. Nur Eine Stelle von Gregor von Nyssa, die Petavius besonders betont, müssen wir auch besonders herausheben, da sie direct das gerade Gegentheil von dem, was Petavius hineinlegt, enthält. Er sagt nämlich[43]): „Das wahrhaft Seiende

---

τανομάσειε φύσιν, ὁλόκληρον ἡμῖν ὡς ἐν ἑνὶ τῷ σημαινομένῳ, παρέδειξεν εὐθὺς τὴν ἁγίαν τριάδα, τὴν ἐν μιᾷ θεότητι νοουμένην πλὴν οὔπω διεσταλμένως τὸ ἑνὸς πρόσωπον ἰδικῶς. Πατέρα δὲ καὶ υἱὸν καὶ πνεῦμα ἅγιον λέγων, οὐκ ἀφ᾽ ὧν ἐστιν ἀδιακρίτως ἡ πᾶσα τῆς θεότητος φύσις, ποιεῖναι τὴν δήλωσιν, ἀλλ᾽ ἐξ ὧν τὸ τῆς ἁγίας τριάδος διαγινώσκεται ταὐτὸν εἰς οὐσίαν ἐν ὑποστάσεσιν ἰδικαῖς, ἑκάστῳ τῶν νοουμένων ἀποκρίνοντος τοῦ λόγου τὸ αὐτῷ προσῆκον ὄνομα καὶ ἐν ἰδικαῖς τιθέντος ὑποστάσεσι τὰ οὐσιωδῶς ἡνωμένα. — L. 14. thes. p. 141: *ὥσπερ δίδωσι τὸ φυτὸν τῷ ἐξ αὐτοῦ προελθόντι καρπῷ τὴν αὐτῷ κατὰ φύσιν προσοῦσαν ποιότητα φορεῖν, οὕτως ὁ υἱὸς εἰληφέναι παρὰ πατρὸς τὰ αὐτῷ προσόντα νοεῖται, πάντα ὢν ὅσα καὶ ὁ πατὴρ, δίχα μόνου τοῦ εἶναι πατήρ.* — Anm. 348.

43) Greg. Nyssen. lib. I. c. Eunom.: — *τοῦ ὄντως ὄντος, ὅπερ καὶ ἓν ἐστι καὶ οὐκ ἕν. τῷ μὲν γὰρ λόγῳ τῆς οὐσίας ἕν ἐστι· διὸ καὶ εἰς ἓν ὄνομα βλέπειν ὁ δεσπότης ἐνομοθέτησε. τοῖς δὲ γνωριστικοῖς τῶν ὑποστάσεων ἰδιώμασιν, εἰς πατρός τε καὶ υἱοῦ καὶ ἁγίου πνεύματος πίστιν διῄρηται, ἀδιαστάτως τε μεριζόμενον καὶ ἀσυγχύτως ἑνοί-*

ist — Eines und nicht Eines. Eines ist es in Rücksicht auf das Wesen, weßhalb der Herr auf den Einen Namen zu blicken befahl. Aber es wird nach den Eigenthümlichkeiten, wodurch die Hypostasen erkannt werden, in dem Glauben an den Vater, Sohn und hl. Geist unterschieden, ohne Trennung abgetheilt und ohne Vermischung vereinigt. Denn wenn wir den Namen Vater hören, so denken wir dieses dabei, weil dieser Name nicht in sich allein (NB.) verstanden wird, sondern auch eine Beziehung auf den Sohn nach der eigenen Natur und Bedeutung enthält. Denn der Vater kann nicht gesondert und für sich im Geiste erfaßt werden, wenn nicht zugleich auch der Sohn in dem Namen Vater mit verbunden wird. Wenn wir also den Vater kennen, so weist uns dieser Name auch auf den Glauben an den Sohn hin."

Diese Stelle sagt ganz bestimmt, daß dasselbe, welches Eins, auch in sich unterschieden, aber nicht geschieden ist, und daß der Vater nicht blos (NB.) in sich ist, sondern auch auf den Sohn sich bezieht. Man kann die der Scholastik entgegengesetzte Lehre nicht anders als so ausdrücken, daß der Vater, wie jede Person sowohl als in sich seiend, als auch als bezogen bezeichnet wird. Gerade dieses ist hier der Fall; aber Petavius[44]) läßt die Worte, daß der Vater nicht blos in sich ist, willkürlich hinweg und erblickt seine Lehre darin, daß die Personen merae relationes seien.

Von den lateinischen Vätern muß die Lehre des hl. Augustin[45]), welche Petavius und die Scholastik überhaupt am meisten entstellt, vor Allem berücksichtiget werden. Er stellt keine andere, als die gewöhnliche Lehre auf,

---

μενον. ὅταν γὰρ ἀκούσωμεν πατέρα, ταύτην ἀναλαμβάνομεν τὴν διάνοιαν· ὅτι τὸ ὄνομα τοῦτο οὐκ ἐφ᾽ ἑαυτοῦ νοεῖται μόνον, ἀλλὰ καὶ τὴν πρὸς τὸν υἱὸν σχέσιν διὰ τῆς ἰδίας ἐμφάσεως ἀποσημαίνει. οὐ γὰρ ἂν πατὴρ κεχωρισμένος ἐφ᾽ ἑαυτοῦ νοηθείη, μὴ υἱοῦ συνημμένου διὰ τῆς τοῦ πατρὸς ἐκφωνήσεως. πατέρα οὖν μαθόντες, τῇ αὐτῇ φωνῇ καὶ τὴν εἰς υἱὸν πίστιν συνεδιδάχθημεν. —

[44]) L. c. §. 11: Hic Gregorii locus eximius est, et habet ejus, quod hactenus docemus, argumentum insigne: divinas hypostases et personas per *σχετικὸν* aliquid, non absolutum, constitui, invicemque distingui; si quidem vocabula, quibus separatim personae tres appellantur, quae quidem in Deo in sacris libris prodita sunt, relativa sunt omnia, nec absolutam notionem continent, velut illa Patris et Filii et Spiritus sancti. —

[45]) August. de trin. l. 6. cap. 5: — Sed quia et Pater non dicitur Pater, nisi ex eo, quod est ei Filius et Filius non dicitur, nisi ex eo, quod habet Patrem, non secundum substantiam haec dicuntur, quia non quisque eorum ad se ipsum, sed ad invicem atque ad alterutrum ista dicuntur; neque tamen secundum accidens. — Lib. 7. c. 1.: — Quod vero ad se dicuntur singuli, non dici pluraliter tres etc. → Anm. 329.

daß nämlich jede Person nicht bloß in sich, sondern auch im Wechselbezuge ist; daß z. B. der Vater in sich ist, aber nicht in Bezug auf sich, sondern auf den Sohn Vater ist. Auch sagt er, daß der Vater in Bezug auf sich Person ist, nicht in Bezug auf den Sohn; ein ganz klarer Satz, während ihn Petavius ganz mißversteht. Die allgemeine Lehre aber, daß die drei Personen in sich seien, womit nicht ihre Wechselrelation ausgeschlossen ist, deutet Thomas tritheistisch.

Uebrigens findet sich bei dem hl. Augustin[46]) die wörtliche Lehre des XI. Toletaner-Concils, daß die Personen, soferne sie in sich sind, nicht gezählt werden, wohl aber, soferne sie auf einander bezogen sind. Er meint, daß jede Person Gott und Herr ist, und daß doch nicht drei Götter und drei Herren sind, obwohl es drei Personen sind. Von dieser Regel macht das Wort Person eine scheinbare Ausnahme; denn es gibt drei Personen und doch ist der Vater nur in Bezug auf sich Person, wie Wesen, wie der hl. Augustin sagt[47]). Dieses ist Sache des Sprachgebrauches, wie auch das concrete Eins drei und die concrete Dreiheit Eins heißt.

Der Unverstand des Petavius[48]) ist einzig, indem er gegen die Lehre, daß das Wort Person, wie die Substanz prädicirt werde, an die Väter appellirt, deren Lehre er entstellt, indem sie das Insichsein von dem Bezogensein in den relativen Namen nicht trennen. Aber daß ein Unterschied

---

[46]) Tract. 39. in Joan.: Hoc solo numerum insinuant, quod ad invicem sunt, non quod ad se sunt. — Vgl. Anm. 38. — Enarrat. 1. in Ps. 68. n. 5.: Secundum substantiam tibi dixi hoc esse Filium quod Pater est, non secundum quod ad aliud dicitur. Ad se enim Deus dicitur, ad Filium Pater dicitur. Quod dicitur ad Filium Pater, non est Filius; quod dicitur Filius ad Patrem, non est Pater; quod dicitur ad se Pater, et Filius ad se, hoc est Pater et Filius, id est, Deus. — De civ. Dei l. XI. c. 10. §. 1: Ideo simplex dicitur (trinitas), quoniam quod habet, hoc est, excepto quod relative quaeque persona ad alteram dicitur. Nam utique Pater habet Filium, nec tamen ipse est Filius; et Filius habet Patrem, nec tamen ipse est Pater. In quo ergo ad se ipsum dicitur, non ad alterum, hoc est quod habet; sicut ad ipsum dicitur vivens, habendo utique vitam et eadem vita ipse est. —

[47]) De trin. l. 7. c. 6: Quocirca ut substantia Patris ipse Pater est, non quo Pater est, sed quo est; ita et persona Patris non aliud, quam ipse Pater est. Ad se quippe dicitur persona, non ad Filium, vel Spiritum s., sicut ad se dicitur Deus et magnus et bonus et justus et si quid aliud ejusmodi. —

[48]) Petav. de trin. l. IV. c. 11. §. 5.: Equidem invitus facio, ut ab Augustini aliorumque gravissimorum virorum sententia discedam. Sed me Graecorum Latinorumque Patrum nec non conciliorum auctoritas sentire aliter cogit, quae id profecto dici non patitur, personae vocabulo eam subjici notionem, quae essentiam, hoc est substantiam naturamque proprie exprimat, ut ad se dicatur, non ad alterum.

zwischen Vater und Person hinsichtlich der Prädication statt finde, sagen selbst die Scholastiker.

Bei Augustinus, wie bei Cyrillus, welche die Personen ausdrücklich als in sich seiend bezeichnen, findet Petavius einen Anstand, weil er nicht einsieht, daß die Person sowohl in sich ist, als auch einen Bezug hat. Aber bei den anderen Vätern nimmt er direct an, daß sie das Insichsein läugnen, obwohl sie dieses nicht einmal andeuten, und obwohl Gregor von Nyssa das Gegentheil sagt.

Die übrigen Väter übergehen wir, da sie die allgemeine Lehre, daß die göttlichen Personen sowohl die Gottheit und in sich, als auch die Relation sind, aussprechen. Petavius liefert einen traurigen Beweis, wie er nur seine Ansicht als höchste Regel aufstellt, daß die Personen eigentlich nur Modi seien, indirect und uneigentlich die Natur, und wie er darnach die Concilien und Väter, die das Gegentheil lehren, interpretirt. Ausdrücklich beruft er sich öfter (cap. 10 §. 6.; c. 11. §. 5.) auf das einstimmige Zeugniß der Väter und Concilien für seinen Irrthum, daß die Personen reine Relationen seien, und daß die gegentheilige Lehre eines Theologen unwürdig sei, wobei er seine eigene Lehre und seine Beurtheilungskraft in das schlimmste Licht stellt. Denn die Concilien und Väter tragen ausdrücklich die gegentheilige Lehre vor; überdieß hat das IV. Lat.-Concil mit den Worten: daß das höchste Wesen wahrhaft der Vater . . . ist, diesen scholastischen Irrthum direct verurtheilt, diesen Irrthum nämlich, daß Gott nur indirect, in obliquo, Vater . . . sein soll.

B.

Zweiter Grundsatz.

Jede Person ist consubstantial und selbstthätig.

a.

Die Lehre der Kirche.

§. 6.

14. Der zweite Grundsatz folgt aus dem ersten; denn wenn Gott und die Trinität Wechselbegriffe sind, so müssen die drei Personen sowohl das Wesen constituiren, als auch untereinander wesensgleich und zusammen der Eine Gott sein. Wenn übrigens die drei Personen wirklich drei Personen und nicht Eine Person mit drei Relationen sind, so folgt von selbst, daß sie nur als relative Substanzen, nicht als Eigenschaften und Relationen der Eine Gott sein können.

Der einfache Christ, welcher das apostolische Symbolum als Glaubensnorm betrachtet, urtheilt nicht anders, und er kann nicht anders urtheilen, es sei denn, daß er das Christenthum verlasse. Es können die drei Namen, Vater, Sohn und heil. Geist, keine leeren Namen oder nicht blose Bezüge Einer Person sein, welche Vater und Sohn und Herr u. s. w. ist. Es bezeichnet also Vater oder die Person und Natur des Vaters eine persönliche Substanz mit einer realen Beziehung auf den Sohn, wie Sohn eine persönliche Substanz bezogen auf den Vater, der heil. Geist eine persönliche Substanz bezogen auf Vater und Sohn zugleich ausdrückt.

Da nun diese Namen für Jedermann verständlich sind, wie ungebildet er sonst sein mag, und da Jedermann angewiesen wird, an Gott Vater, an Gott Sohn und an Gott den hl. Geist zu glauben, so kann er unter Vater, Sohn und hl. Geist nicht etwas verstehen, was diesen Namen gar nicht entspricht, nämlich etwas Unwirksames oder eine blose Beziehung, weil dieses ein Betrug wäre. Wie sehr auch die göttliche Person sich von der menschlichen unterscheidet, so müssen beide doch in dem Wesenhaften, daß sie selbstständige und freiwirkende Naturen sind, übereinkommen; die göttliche Person kann nicht unwirksam und unselbstig, also nicht das sein, was das Gegentheil von der Person ist. Anerkennt der Mensch den Unterschied zwischen der göttlichen und menschlichen Person, so muß er auch in dem Unterschiede der göttlichen Personen, als beständig und lebendig und immanent bezogener Personen die Möglichkeit finden, daß die drei Personen in Gott doch nur Ein Gott sind.

Wenn aber den drei Personen Aussenacte beigelegt werden, wie die Schöpfung und Erlösung, so kann und darf kein Christ anders glauben, als daß die drei Personen in der That selbst wirken; der wahre Christ würde die Lehre, daß nicht die Personen wirken, sondern daß das Wesen durch sie wie durch Organe und Kräfte wirkt, als eine antichristliche zurückweisen.

15. Die kirchliche Entwicklung schließt sich an das apostolische Symbolum an. Es zeigt uns die Trinität in ihrer Aeußerung in der Welt, der Vater erscheint als Weltschöpfer, der Sohn als Welterlöser, wie der hl. Geist als Weltvollender. Das immanente Verhältniß ist in dem Worte: eingeborner Sohn, ausgedrückt. Diese immanente und ewige Geburt des Sohnes wird von seiner zeitlichen bei der Menschwerdung unterschieden.

Sowohl Sabellius, als auch Arius hoben das immanente und ewige Verhältniß der göttlichen Trinität und somit das Christenthum selbst auf. Darum war die Kirche gezwungen, die Wesensgleichheit oder die Homousie der drei Personen in den ersten Concilien auszusprechen. Was gegen Arius in Betreff des Sohnes festgestellt wurde, gilt also auch gegen Sabellius

und Macedonius, welch letzterer die Homousie des hl. Geistes in Abrede stellte.

Das I. ökumenische Concil nennt den Sohn den Eingebornen, gezeugt aus dem Vater, und macht den erklärenden Zusatz: das heißt, aus dem Wesen des Vaters, um nämlich den Sinn, daß der Sohn so, wie die Geschöpfe aus dem blosen Willen Gottes nämlich, von dem Vater stamme, auszuschließen, und bezeichnet den Sohn weiter: Gott von Gott, Licht vom Lichte, wahren Gott vom wahren Gott, gezeugt, nicht geschaffen, gleichwesentlich (*ὁμοούσιον*) mit dem Vater. Das Wort: *ὁμοούσιος*, welches man mit consubstantialis und coessentialis übersetzte, welches die eigene und gleiche, sowie die mit den anderen Personen wegen der ewigen Zeugung und Hauchung geeinte und Eine Natur ausdrückt, ist die gegen Arius und Sabellius entscheidende Bezeichnung. Dagegen wurde dieser Ausdruck auf der zweiten ökumenischen Synode, der ersten von Constantinopel, von dem hl. Geiste nicht gebraucht, sondern es wurde nur der Zusatz gemacht, daß er belebe, von dem Vater ausgehe, mit dem Vater und Sohne angebetet und verherrlicht werde, daß er durch die Propheten geredet. Damit ist dessen göttliche Natur und Homousie ausgedrückt.

Bestimmter lauten die Anathematismen des Papstes Damasus[49]) auf der römischen Synode.

Die Definitionen der IV. Lateran-Synode wurden schon (n. 6) angegeben. Sie sagt aber weiter: Licet igitur alius sit Pater, alius Filius, alius Spiritus s., non tamen aliud, sed id, quod est Pater, est Filius et Spiritus s. idem omnino, ut secundum orthodoxam et catholicam fidem consubstantiales esse credantur. Pater enim ab aeterno Filium generando, suam substantiam ei dedit etc.

Was aber die Thätigkeit anlangt, so definirt die Synode ausdrücklich, daß nicht das gemeinsame Wesen, sondern der Vater zeugt u. s. w. — Das Concil von Florenz erklärt die Personen nach Innen und Aussen als das Wirkende in den Worten: Pater et Filius non duo principia Spiritus sancti, sed unum principium, sicut Pater et Filius et Spiritus s. non tria principia creaturae, sed unum principium.

16. Diese Concilienbecrete sind hinsichtlich der Homousie und Selbst-

---

[49]) Anath. 16: Si quis non dixerit, Spiritum s. de Patre vere ac proprie, sicut Filius, de divina substantia et Deum verum, A. S. — 17.: Si quis non dixerit, omnia posse Spiritum s., omnia nosse et ubique esse, sicut Filium et Patrem, A. S. — 20.: Si quis non dixerit, Patris et Filii et Spiritus s. unam divinitatem, potestatem, majestatem, potentiam, unam gloriam, dominationem, unum regnum atque unam voluntatem et veritatem, A. S. —

thätigkeit der drei Personen näher zu betrachten und zwar hinsichtlich des nächsten und entfernten Zusammenhanges.

Gehen wir von der Selbstthätigkeit der drei Personen aus, so erscheinen sie sowohl nach Aussen als auch nach Innen als selbstthätig, und zwar als allein wirksam; denn die allgemeine oder ganze Natur zeugt nicht und haucht nicht, wird nicht gezeugt und nicht gehaucht, sagt das IV. Lat.-Concil. Der Sinn ist ohnehin klar, weil nämlich das Ganze nicht an sich existirt, sondern nur das Einzelne, so kann die Natur, soferne sie als gemeinsame und ganze erscheint, weder existiren, noch wirken, sondern es existirt und wirkt die Trinität. Die göttliche Natur und Wesenheit heißt wirkend, wenn sie allein für die ganze Trinität oder für eine bestimmte Person steht, oder wenn sie mit der Person verbunden wird, wie: Gottheit oder Natur des Vaters u. s. w.

Nach der modalistischen Einheitslehre wirkt nur die Natur entweder unmittelbar oder durch die Modi, weßhalb die Scholastik[50]) auch die Worte des Concils, daß nicht die Natur wirkt u. s. w., so interpretirt, als würde gesagt, daß die Natur nicht unmittelbar wirke, sondern durch die Kräfte. Aber wäre dieses der Fall, so wäre es immer nur die Natur, die unmittelbar oder mittelbar wirkte, und es wäre nicht richtig zu sagen, daß die Person, d. h. der Modus wirke, oder daß die Natur mit dem Modus wirke, weil der Modus gar nicht wirkt; denn kein Vernünftiger sagt von einem Modus und Organe, außer im uneigentlichen Sinne, daß der Modus wirke. Das Concil hätte sich sonach über die Art der Thätigkeit, aber nicht darüber, was wirkt, ausgesprochen.

Es ist also die Trinität allein existirend und allein wirksam und Ein Prinzip nach Außen und darum Ein Wesen und Eine Natur. Es folgt zugleich, daß die Trinität wesensgleich ist, wie die Concilien[51]) sagen, das heißt so, daß jede Person dieselbe Natur, aber mit einer Relation zu den anderen Personen, ist.

Was enthält nun der Ausdruck, Homousie oder Wesensgleichheit? Er bezeichnet eine vollkommen concrete Natur, aber bezogen auf andere

---

[50]) Tournely, de trin. qu. 2. a. 3. concl. 1.: — Essentia per sese ac immediate non operatur, sed per suas facultates: hinc commune istud ac receptum in scholis effatum: Essentia nec producit, nec producitur, nec generat, nec generatur. Quod axioma confirmavit conc. Lat. sub Innocentio III. adv. Abbatem Joachim: — Et illa res (id est, divina essentia) non est generans etc. — Vgl. Anm. 63.

[51]) Conc. V. can. 1: *εἴ τις οὐχ ὁμολογεῖ, πατρὸς καὶ υἱοῦ καὶ ἁγίου πνεύματος μίαν φύσιν, ἤτοι οὐσίαν, μίαν τε δύναμιν, καὶ ἐξουσίαν, τριάδα ὁμοούσιον, μίαν θεότητα ἐν τρισὶν ὑποστάσεσιν ἤγουν προσώποις προσκυνουμένην· ὁ τοιοῦτος ἀνάθεμα ἔστω.* —

gleiche Subjecte. Darum heißt Christus nach seiner Menschheit mit seiner Mutter und mit uns wesensgleich. Dieser Ausdruck kann nie von einem Modus, sondern nur von einer ganzen Person und Natur gebraucht werden. Er kann nicht heißen, daß drei Modi und Relationen an einer gemeinsamen Substanz sind, wie Sabellius sagt; denn darum, daß die Modi an der Substanz sind, können sie nur als Momente derselben Substanz, welche aber nicht als bloses Fundament gefaßt werden darf, aber nie als bezogene oder Mitsubstanzen (consubstantiae) bezeichnet werden.

Der Ausdruck Homousie bezeichnet also nicht, daß die Personen in oder aus einer gemeinsamen Substanz sind, und darum heißt es auch, daß der Sohn aus dem Vater, das heißt, aus dem Wesen des Vaters ist. Sämmtliche Väter verwerfen die modalistische Interpretation von *ὁμοούσιος*, als wären die Personen in oder aus einer gemeinsamen Substanz, oder was dasselbe ist, als würde der Sohn aus der gemeinsamen Natur, nicht aus der persönlichen Natur des Vaters gezeugt. Darum wurde es in der „Speculativen Theologie des hl. Thomas" als ein directer Verstoß gegen das Dogma bezeichnet, daß der Sohn aus der gemeinsamen Natur, nicht aus der des Vaters erzeugt werde. (S. VII.)

Diese modalistische Interpretation verwirft Athanasius, wovon Möhler[52]) sagt: „Da ferner „gleiches Wesens" nicht dahin mißverstanden werden könne, daß man meine, es werde ein über dem Vater und Sohn stehendes beiden gemeinschaftliches Wesen angenommen, indem ja die Formel von Nicäa sage, der Sohn sei aus dem Vater geboren, so sei gar kein Grund vorhanden, die Formel zu tadeln." — Dieses ist die allgemeine Lehre der Väter. Cyrill[53]) von Alexandria und Basilius[54]), Hilarius[55]) und Augustinus[56]) sagen ganz Dasselbe, als Athanasius.

---

[52]) Athanasius, der Große, S. 510. —

[53]) Cyrill. Alex. thes. lib. 5.: *οὐκ ἔκ τινος ἀρχῆς προϋπαρχούσης ἐγεννήθησαν ὁ πατὴρ καὶ ὁ υἱὸς, ἵνα καὶ ἀδελφοὶ νομισθῶσιν, ἀλλ' ὁ πατὴρ ἀρχὴ τοῦ υἱοῦ καὶ τίκτει τὸν υἱόν.*

[54]) Basil. or. cont. Sabell. et Ar. cap. 10: *ὅταν δὲ εἴπω μίαν οὐσίαν, μὴ δύο ἐξ ἑνὸς μερισθέντα νόει· ἀλλ' ἐκ τῆς ἀρχῆς τοῦ πατρὸς τὸν υἱὸν ὑποστάντα, οὐ πατέρα καὶ υἱὸν ἐκ μίας οὐσίας ὑπερκειμένης. οὐ γὰρ ἄδελφα λέγομεν· ἀλλὰ πατέρα καὶ υἱὸν ὁμολογοῦμεν. τὸ δὲ τῆς οὐσίας ταὐτὸν, ἐπειδὴ ἐκ τοῦ πατρὸς ὁ υἱὸς οὐ προσάγματι ποιηθεὶς, ἀλλ' ἐκ τῆς φύσεως γεννηθείς.*

[55]) Hilar. de synodis c. 84: Non hic sanctissima religiosorum virorum synodus (Nicaena) nescio quam priorem, quae in duos divisa sit, substantiam introducit, sed filium natum de substantia patris. —

[56]) August. in ep. 120. 1. 3. §. 13: Nunc vero tene inconcussa fide Patrem et Filium et Spiritum s. esse trinitatem et tamen unum Deum, non quod sit

Es ist also die wesensgleiche und ungetheilte Trinität zugleich die selbstthätige und Ein Prinzip constituirende; beides bedingt sich nothwendig. Es ist die wesensgleiche Trinität der Eine Gott, wie die als ein Princip wirkende, die Eine Gottheit ist.

b.

Die Scholastiker heben die Consubstanzialität und Selbstthätigkeit der Personen auf.

§. 7.

17. Die Scholastiker lehren, wie wir bereits §. 4 und 5 nachgewiesen haben, daß die Personen an sich nur Bezüge und modi am göttlichen Wesen, und weder als Selbstheiten, noch als Eigenschaften Gott sind. Ein indirecter Gott ist ein Absurdum, kein Gott, wie es sich von selbst versteht. Daraus folgt nothwendig, daß sie auch die Homousie und Selbstthätigkeit der Personen läugnen müssen, weil eine indirecte Homousie und eine indirecte Thätigkeit ein Absurdum ist, wodurch sie sich und Andere täuschen. Aber da sie die eigentliche Homousie und Selbstthätigkeit der Personen bekämpfen, warum sagen sie nicht geradezu, daß die erklärten Dogmen keine Geltung haben, außer sie werden nach ihren Prinzipien interpretirt?

Es heben aber die Scholastiker nicht blos im Prinzipe, sondern selbst direct die Homousie und Selbstthätigkeit der Personen auf. Hinsichtlich der Homousie ergibt sich dieses daraus, daß sämmtliche Scholastiker den Sohn nicht aus dem Vater oder aus dem Wesen des Vaters, sondern aus der gemeinsamen Substanz gezeugt werden lassen. Diese gemeinsame Substanz ist dieselbe, welche Sabellius aufstellte, und wovon die Väter sagen, daß Vater und Sohn nicht aus ihr hervorgingen und so Brüder seien. Es ist dasselbe, ob man sagt, daß die drei Personen aus dem Wesen hervorgehen, oder an ihm sind; denn das Wesen der modalistischen Einheit ist in beiden Formen dasselbe, obschon einige Scholastiker[57]) selbst eine virtuale Emanation der Relationen, die ja die scholastischen Personen sind, annehmen.

---

quasi quarta divinitas, sed quod sit ipsa ineffabilis et inseparabilis trinitas. — Vgl. comment. th. n. 12. —

[57]) M. Becanus de trin. cap. 1. qu. 3. n. 3: — Nihilominus concedi potest virtualis quaedam emanatio. Nam essentia divina virtualiter in se continet relationes, ac proinde possumus concipere, relationes ab essentia virtualiter emanare, sicut etiam concipimus attributa emanare ab essentia et unum attributum ab alio. —

Ist aber dieses der Fall, daß der Sohn nicht aus der persönlichen Natur des Vaters erzeugt wird[58]), so verliert die Zeugung und damit Vater und Sohn allen Sinn und alle Bedeutung, wozu noch dieses kommt, daß die scholastischen Personen nicht selbst wirken.

Es lehrt nämlich Thomas[59]), daß der Vater nicht aus der Vaterschaft zeugt, weil er sonst einen Vater zeugte, ein Grund, welcher, wie schon (Anm. 35) bemerkt wurde, nicht blos unwahr, ja sogar absurd ist, sondern daß der Vater aus der göttlichen Natur, die also von der Vaterschaft objectiv unterschieden sein muß, zeugt. Es drückt also die Potenz der Zeugung an sich (in recto) die göttliche Natur, aber indirect (in obliquo) die Relation aus. Wiederum erklärt er potentia generandi so, daß die Potenz an sich, die Zeugung in obliquo, wie in den Worten: Wesen des Vaters, bezeichnet werde. Es ist also die Potenz oder das zeugende Wesen allen drei Personen gemeinsam, aber nicht die Zeugung selbst, die nur dem Vater zukommen soll. Es wird also erstens die Potenz und das Wesen von dem Vater getrennt und wie in recto et in obliquo unterschieden, zweitens ebenso der Act von der Potenz getrennt, so daß die Potenz gar nicht zeugt, und drittens wird die Zeugung dem Vater zugeschrieben, obschon er weder eine Natur, noch eine Zeugungskraft, noch eine Thätigkeit hat.

Die Sache verhält sich, um ein Beispiel zu gebrauchen, so, wie mit der Seele, welche durch das Auge sieht, durch das Ohr hört, durch den Fuß geht u. s. w. Wie das Auge nicht selbst sieht, das Ohr nicht selbst hört und der Fuß nicht selbst geht, so zeugt auch der Vater nicht selbst, sondern nur uneigentlich. Wie aber die Seele allein wirkt, aber nur durch

---

58) D a m a s u s a n a t h. XI.: Si quis non dixerit Filium natum de Patre, id est, de divina substantia ipsius, A. S.

59) I. q u. 41. a. 5: Forma individualis in rebus creatis constituit personam generantem, non autem est, quo generans generat; alioquin Socrates generaret Socratem (!). Unde neque paternitas potest intelligi ut quo Pater generat, sed ut constituens personam generantis; alioquin Pater generaret Patrem. Sed id quo Pater generat, est natura divina, in qua sibi Filius assimilatur. Et ideo potentia generandi significat in recto naturam divinam, sed in obliquo relationem. — Ad 1. — Per hoc ergo, quod dicimus, quod essentia divina est principium quo generans generat, non sequitur, quod essentia divina distinguatur a generato, sicut sequeretur, si diceretur, quod essentia divina generat. — Ad 3 d., quod cum dico potentiam generandi, potentia significatur in recto, et generatio in obliquo, sicut si dicerem essentiam Patris. Unde quantum ad essentiam, quae significatur, potentia generandi communis est tribus personis; quantum autem ad notionem, quae connotatur, propria est personae Patris. — Vgl. Quaestiones, p. 17. —

das Auge sieht, so ist die Zeugungskraft der Natur nur wirksam durch den einen Modus, welcher Vater heißt.

Diese Lehre, welche durch die Prinzipien geboten ist, ist allen Scholastikern gemeinsam. Wenn aber der Sohn nicht aus dem Vater ist und zwar so, daß er die Substanz des Vaters erhalten, wie die Concilien sagen, so ist er nicht Sohn und der Vater ist nicht Vater; beide sind nicht wesensgleich und keine Personen; und wenn der hl. Geist nicht aus der Natur des Vaters und Sohnes ausgeht, so ist er nicht ihr Geist. Es wird also dadurch, daß die drei Personen nur für unthätige Modi erklärt werden, die Consubstanzialität der Trinität aufgehoben.

18. Die Scholastiker negiren aber auch nicht blos im Prinzipe, sondern direct die Selbstthätigkeit der Personen, welche blose Ergänzungen sein sollen. Sie lehren nämlich, daß nur die Natur eigentlich wirkt, und daß die Personen nur als Ergänzungen und äußere Organe sich zur wirkenden Natur verhalten, aber an sich unthätig sind.

Was die positiven Nachweise anlangt, so lehrt Thomas[60]), daß es in Gott nur Eine Thätigkeit, die Natur, gibt. Um diese sonderbare Lehre zu begreifen, muß man wissen, daß nach Thomas die Creatursubstanz nicht selbst die Thätigkeit sei, sondern daß diese eine Ergänzung und ein Accidenz, bei Gott aber die Substanz selbst sei. Dieses sagt aber Thomas nicht von der Substanz, soferne sie für die Trinität selbst gebraucht und gesetzt wird, sondern von der Substanz, soferne aus ihr die Trinität hervorgeht, oder wie die Natur durch den Modus, der Vater heißt, zeugt u. s. w. Ist aber nur Eine Thätigkeit, so ist es unwahr, daß es in Gott eine doppelte Thätigkeit, die der Zeugung und Hauchung gibt.

Weiter behauptet er[61]), daß eine doppelte Prozession bei Gott stattfinde, eine äußere durch die Schöpfung, welche den drei Personen gemeinsam sei und darum zur Natur gehöre, und eine innere, indem eine Per-

---

[60]) I. qu. 30. a. 2. ad 3.: In Deo secundum rem non est nisi una operatio, quae est sua essentia. Sed quomodo sint duae processiones, ostensum est. Vgl. Anm. 96. —

[61]) I. qu. 41. ad 1: Duplex autem ordo originis attribui Deo potest. Unus quidem secundum quod creatura ab eo progreditur; et hoc commune est tribus personis. Et ideo actiones, quae attribuuntur Deo ad designandum processum creaturarum ab ipso, ad essentiam pertinent. Alius autem ordo originis in divinis attenditur secundum processionem personae a persona. Unde actus designantes hujus originis ordinem notionales dicuntur. — Qu. 30. a. 4: Ipse modus loquendi ostendit, hoc nomen, persona, tribus esse commune, cum dicimus tres personas. — Manifestum est autem, quod non est communitas rei, sicut una essentia communis est tribus. —

son aus der anderen hervorgehe. Diese heiße die notionale. Nach der Kirchenlehre (n. 15) gehören beiderlei Acte nur den Personen an; aber Thomas scheint ihr hier nicht zu widersprechen, weil er die Aussenacte als den drei Personen gemeinsam bezeichnet. Aber diese Gemeinschaft ist keine wahre sondern eine indirecte, soferne auch das Wesen, welches wirkt, real den Personen gemeinsam ist, wie der Hand und dem Fuße die Lebenskraft der Seele. So stimmt diese Behauptung mit dem ersten Satze überein.

Bestätigt wird aber diese Theorie durch die Anwendung, indem Thomas [62]) bei Gegelegenheit der Incarnation erklärt, daß die göttliche Kraft oder Natur das agirende Prinzip, die Person aber der Terminus sei, und daß die göttliche Kraft sich indifferent in Bezug auf die Personen verhalte, weßhalb sie die menschliche Natur nicht blos mit der Person des Sohnes, sondern auch mit der des Vaters und hl. Geistes habe vereinigen können. Es wird also hier das kirchliche Dogma (n. 6), daß der Sohn Gottes von der ganzen Trinität incarnirt wurde, direct verletzt.

Ganz klar ist diese Lehre, daß die Personen nicht wirken, von Tournely [63]) ausgesprochen, dessen falsche, aber bei den Scholastikern gewöhnliche

---

[62]) III. qu. 3. a. 5: Principium actus est virtus divina, terminus autem est persona. Virtus autem divina communiter et indifferenter se habet ad omnes personas. — Quandocumque autem virtus aliqua indifferenter se habet ad plura, potest ad quodlibet eorum suam actionem terminare. — Sic ergo divina virtus potuit naturam humanam unire personae Patris vel Spiritus sancti, sicut univit eam personae Filii. Et ideo dicendum est, quod Pater vel Spiritus s. potuit carnem assumere, sicut et Filius.

[63]) Tournely de incarn. qu. 9. a. 1. arg. 3 ad obj. 6. Si ubi est una persona operans, ibi unica est operatio, ubi sunt tres personae, tres quoque operationes admittendae forent: atqui postremum illud falsum esse, vel ipso mysterio ss. trinitatis aperte demonstratur, in quo tres sunt personae realiter distinctae et una ad extra operatio; igitur operatio et vis operandi non sequitur personam, sed naturam, quae dicitur et est principium quo elicitivum operationum. Personalitas enim, ut non semel observavimus, ex se iners est, nonactiva, merus naturae terminus ac ultimum complementum, seu tota et perfecta natura singularis et individua: atqui operatio non semper nec necessario sequitur naturam, quatenus tota est ac ultimo completa in ratione personae, ut constat exemplo animae rationalis separatae, quae pars et tamen suas operationes spirituales exerit intelligendo et volendo. Dicendum nihilominus, personalitatem omnino necessariam esse, non quidem ut principium activum ut elicitivum, sed tanquam conditionem, ut totum seu suppositum, quod appellatur principium quod actionis, operetur; atque inde ductum commune axioma: Actiones sunt suppositorum, non quidem elicitive, sed denominatione et attributione, quia supposito tribuuntur, a quibus denominatur agens. — Vlg. comment. th. n. 15 u. n. 85. —

Erklärung der Concildefinition: daß nicht die Natur, sondern der Vater zeugt, wir schon (Anm. 50) besprachen. Bei Gelegenheit der Incarnation bestätigt er diese Erklärung, daß nicht die drei Personen wirken, weil sonst, meint er, drei Handlungen angenommen werden müßten, wenn da, wo Eine wirkende Person, auch Eine Thätigkeit wäre. Er weiß nicht, daß Vater und Sohn als Ein Princip den hl. Geist hauchen und daß alle drei Personen nur Ein Princip nach Aussen sind. Was aber die Christologie angeht, so kommt die Scholastik in doppelten Widerspruch; denn erstens negiert sie die zusammengesetzte Person, da sie den Modus für die Person hält, und sie kann daher nicht erklären, daß die Person wirkt, weßhalb sie zweitens direct die Thätigkeit der Person in Abrede stellt. Wirken nun die zwei Naturen, so besteht keine Einheit. Bei der Trinität legt sie doch zum Scheine der Person die Thätigkeit bei, was bei Christus nicht mehr möglich ist. Daher der allseitige Widerspruch, während nach der Kirche, wie in der Trinität die Personen, so in der Christologie die zusammengesetzte Person, d. h. Gott und Mensch, oder die verbundenen Naturen, als geeint wirken. Sonach leugnet Tournely, wie die Scholastiker überhaupt, direct den Satz: Actiones sunt suppositorum, und behauptet, daß die Ergänzung, welche eben die Person ist, gar nicht wirkt, sondern nur eine Bedingung für die Thätigkeit der Natur ist. So ist das Dogma vollkommen umgestossen und mythisirt.

Petavius[61]) bespricht an zwei Stellen das Axiom: Actiones sunt suppositorum, und bemerkt, daß es nicht so zu verstehen sei, als wirkten

---

[64]) P e t a v. d e t r i n. l. III. c. 2. §. 7: Dici necesse est, f a l s u m e s s e, q u o d v u l g o j a c t a t u r, a c t i o n e s s u p p o s i t o r u m e s s e, si ita ut Crelius putat, excludi naturas intelligat, tanquam eae n i h i l a g a n t e x s e s e, c u m p r o p r i e s i t i l l a r u m actio. Est enim natura, ut definit Aristoteles, principium motus et quietis. Quare principia sunt naturae suarum effectionum. Verum non aliter efficiunt aguntve, quam non solum existentes, sed certo existentes modo, quem τρόπον τῆς ὑπάρξεως Graeci frequenter nominant (!). Hic existendi modus in substantiis singularibus appellatur in scholis subsistentia, sive personalitas, qui cum naturam afficit (!) et modificat (!), eam completam perfectamque reddit et ad agendum habilem et instructam. N a t u r a i g i t u r a g i t i p s a, n o n e x i s t e n d i m o d u s i s t e, cujus actus est ἐντελέχεια, sive naturae singularis perfectio (!). Quam ubi haec est adepta, agit ex sese. Ita conditio quaedam est ad efficiendum necessaria, tam existentia, quam e x i s t e n d i m o d u s, n o n e f f i c i e n d i f o n s a c p r i n c i p i u m. —

D e i n c a r n. l. VIII. c. 2. §. 3.: . . . suppositum sive hypostasim aut personam esse naturam ipsam singularem certo modo affectam, qui m o d u s n e c a d e s s e n t i a m p e r t i n e t, n e c e n t i t a t e m, u t v o c a n t, a d d i t u l l a m. Ideo quaecunque de supposito dicuntur, ea de natura praedicantur, non simpliciter, et ut in se consideratur, sed quatenus quodammodo modifi-

die Personen, da ja nur die Natur wirke, sondern es heiße nur, daß die Akte der mit der letzten Ergänzung oder der Person bekleideter Natur angehören. Daraus folgt, daß jenes Axiom den gerade entgegengesetzten Sinn nach dieser Erklärung enthält und also nicht wahr ist, daß es eine Sophistik ist, wenn die Scholastiker den Personen eine Thätigkeit zuschreiben, wodurch sie täuschen, weil Niemand einem Modus eine Thätigkeit beilegt, und daß endlich, wenn nicht der Vater zeugt und schafft u. s. w., immer nur dieselbe Eine Person zeugt und schafft, gezeugt wird und sich incarnirt, oder daß der vollendete Sabellianismus das Resultat dieser Lehre ist, welches kein Vernünftiger ableugnen kann.

19. Erwägen wir den Zusammenhang zwischen Natur und Trinität in der Gottheit, welche sich nach den Scholastikern wie Inneres und Ergänzung verhalten, so folgt von selbst, daß nur die Natur wirkt und nur allein in sich existirt und damit Person ist, und daß somit die drei Ergänzungen keine Personen sein können, sondern nur Modi der allgemeinen Natur sind.

Weil die Personen als consubstantiales und coomnipotentes ein Zusammenseiendes und Zusammenwirkendes bezeichnen, so wird dieses unwahr, wenn das Zusammenseiende und Zusammenwirkende zu Einer Person zusammenschrumpft, und es werden diese Ausdrücke sinn- und bedeutungslos, da es nur eine einsame Natur im Sinne des Sabellius gibt.

Es wird ferner von den Concilien (n 15.) die Trinität Ein Lebensprinzip der Creatur genannt, wie Vater und Sohn Ein Prinzip für den hl. Geist sind. Der Vater heißt Prinzip ohne Prinzip, worunter das Lebensprinzip, nicht das Prinzip für die bloße Thätigkeit, welches jede Person ist, bezeichnet wird. Es versteht sich nun von selbst, daß Lebensprinzip und Thätigkeitsprinzip nicht von einem selbstlosen Modus und Bezuge eigentlich ausgesagt werden kann, so wenig, als vom Fuße das Gehen eigentlich ausgesagt werden kann.

Es lehrt nun die Scholastik und Thomas, daß nicht die Trinität, sondern nur die Natur als Ein Prinzip nach Außen wirkt, womit direct das definirte Dogma verletzt wird, wie wir bereits (Anm. 61 — 64) bewiesen haben. Damit bringen wir noch eine andere Lehre von Thomas in Ver-

---

catur. Quocirca actiones esse suppositorum, nihil aliud est quam esse naturae subsistentis. Non enim modus ille ipse, qui subsistentia vulgo in scholis vocatur, origo ac fons est actionis, sed tantum conditio quaedam, sine qua non exercetur actio. Ut ignis proxima tantum urit, longius posita non corripit; nec tamen admotio ipsa vel situs et propinquitas stipulae vel ligni ustionem facit, sed ignis ipse propinquior factus. Item gladius figura et conformatione fit idoneus ad secandum, non tamen figura ipsa secat, sed ferrum in eum modum formatum.

bindung, diese nämlich, daß Gott auch für die Natur oder Gottheit, wie für Eine Person oder für mehre Personen steht, wie, wenn es heißt: Gott schafft, Gott für die Gottheit stehen soll. Die Lehre, daß Gott für die Gottheit und für die Personen stehe, ist bereits von des Concile von Rheims (n. 6) verurtheilt, wornach Gott und Gottheit oder Natur für ganz identisch erklärt, und wornach Gott und Gottheit für die Trinität gesetzt werden. Aber diese Lehre, daß Gott den die Gottheit Habenden bezeichne, genügt selbst vielen Scholastikern[66]) nicht. Dasselbe gilt auch von Menschheit und Mensch, wie aus der Christologie erhellt, wo Thomas die definirte Kirchenlehre für nestorianisch erklärt (comm. th. n. 11).

Petavius[67]) bekennt sich zu dieser Lehre des hl. Thomas, daß Gott auch für die Gottheit, wie in dem Satze: Gott schafft, und nicht für die Trinität stehe. Daraus folgt offenbar, daß die Natur Gottes nach den Scholastikern an sich und als abstracte existirt, sowie, daß nur Eine Person in Wahrheit vorhanden ist, weil die drei Modi keine Personen sind.

Es lehrt aber Thomas[68]) selbst, daß, wenn man die drei Modi oder

---

[65]) I. qu. 39. a. 4: In proprietatibus locutionum non tantum attendenda est res significata, sed etiam modus significandi. Et ideo quia nomen, Deus, significat divinam essentiam ut in habente ipsam, sicut hoc nomen, homo, humanitatem significat in supposito, alii melius dixerunt, quod hoc nomen, Deus, ex modo significandi habet, ut proprie possit supponere pro persona, sicut et hoc nomen, homo.

Quandoque ergo hoc nomen, Deus, supponit pro essentia, ut cum dicitur: Deus creat; quia hoc praedicatum competit subjecto ratione formae significatae, que est deitas. Quandoque vero supponit pro persona, vel una tantum, ut cum dicitur: Deus generat; vel duabus, ut cum dicitur: Deus spirat: vel tribus, ut cum dicitur: Regi seculorum immortali, invisibili, soli Deo honor et gloria, I. Timoth. 1, 17.

[66]) Arriaga de ss. tr. disp. 54. n. 9.: Infero, non bene explicari significationem hujus vocis Deus, ut sit habens deitatem; nam inde sequitur, sicut sunt tres habentes deitatem, ita futuros tres deos. — Cfr. comment. th. n. 30.

[67]) Petav. de Deo deique attrib. tom. I. l. I. c. 8. §. 6: S. Thomas Dei nomen substantive significare dicit habentem divinitatem ac per se communem tribus naturam exprimere, et adjuncto aliquo, quod proprium est, determinari ad personae vel suppositi notionem. Ut cum dico: Deus creat, nulla distincte persona repraesentatur, neque una de tribus aliqua, neque tres simul, sed universe divinitatem habens velut formam intelligitur, quocumque tandem existat modo; confuse autem ad minus distincte et quasi secundo personalis proprietas indicatur.

[68]) III. qu. 3. a. 3: Abstracta personalitate per intellectum possumus adhuc intelligere naturam assumentem. — Ad 2. Etiam circumscriptis per intellectum personalitatibus trium personarum remanebit in intellectu una personalitas Dei, ut Judaei intelligunt, ad quam poterit terminari assumptio.

Subsistenzen hinwegdenkt, noch die Eine Persönlichkeit Gottes als wirkend zurückbleibt. Viele Scholastiker[69]) nehmen diese vierte oder Eine Persönlichkeit an, Viele bestreiten sie, obwohl Alle im Wesen der modalistischen Verbindung von Natur und Trinität übereinstimmen (§. 33.)

Damit ist klar bewiesen, daß die drei göttlichen Personen nach der Scholastik weder consubstantial, noch selbstthätig sind, weil sie keine Personen, sondern bloße Relationen sind, womit die christliche Trinitätslehre vollkommen aufgehoben ist. Uebrigens scheint für die Scholastiker die Sprache nur da zu sein, um das Gegentheil auszudrücken. Es kann keine größere Entwürdigung der Sprache und der Wahrheit geben.

c.

Die Concilien und Väter werden von den Scholastikern verkehrt interpretirt.

§. 8.

20. Die scholastische Compositionslehre von Substanz und Complement oder Relation, worunter die Scholastiker die Person begreifen, bildet den höchsten Maßstab, wornach die Scholastiker die Lehren der Väter und Concilien beurtheilen, obschon diese eine ganz andere Lehre aussprechen, nämlich die der natürlichen Ueberzeugung, wornach die Person ein freies Wesen, kein bloßer Modus ist.

Eine solche widernatürliche Lehre setzt eine große Trübung des natürlichen Verstandes in Folge verkehrter Schullehren voraus. Es hat nun zwar Solche gegeben, welche die Existenz der sinnlichen Dinge bezweifelten und leugneten; aber sie waren sich bewußt, daß sie im Widerspruche mit der natürlichen Ueberzeugung sich befinden. Die Scholastiker aber verfahren so, als ob die ganze Welt ihre Lehre besäße oder sich nach derselben zu richten hätte. Sie bemühen sich nicht, die Ansichten der Concilien und Väter

---

[69]) Gotti de deo trino tract. 7. qu. 4 dub. 2. n. 8: Natura, quae intelligitur existere et operari ut quod, intelligitur subsistens, quia existere et operari ut quod proprium est subsistentium; sed natura divina pro priori ad personas intelligitur existens et praeintellectua tribus personis, concipitur intelligens, volens, creans, gubernans mundum, ergo etc. — Cfr. comment. th. n. 74.

Monschein de deo trino n. 685: Subsistentia olim a Patribus sumpta fuit pro supposito, nunc communius accipitur in abstracto pro forma suppositum aut personam denominante. Hinc in Deo tot dantur subsistentiae relativae realiter inter se distinctae, quot personalitates ac personae divinae, tres videlicet. Addunt aliqui subsistentiam quartam absolutam, quae naturam divinam ut a personalitatibus virtualiter distinctam denominet subsistentem in se.

zu erforschen und darnach ihre eigene Lehre zu bestimmen; sondern sie setzen ihre Ansicht als erste Regel an. Wer sich nicht ihr gemäß ausdrückt, besitzt die nothwendige Bildung nicht und verdient Tadel.

Ja, Petavius[70]) erklärt selbst, daß Aristoteles, den die Scholastiker als Philosophen mit Vorzug preisen, den Begriff von der Subsistenz oder der Person als einer bloßen Ergänzung nicht kennt, sondern daß er erst in der Schultheologie entstanden sei. Es ist sogar gewiß, daß selbst Thomas substantia und subsistentia ganz gleichbedeutend gebraucht, indem beide Worte nur Uebersetzungen von ὑπόστασις sind und erst später eine differente Bedeutung erhielten. Nur relatio und complementum findet sich für Person gebraucht. Wenn nun aber diese Begriffe keine natürliche Unterlage haben und bei den Vätern sich nicht nachweisen lassen, so ist es die größte Verkehrtheit und Anmaßung zugleich, darnach die Concilien und Väter, welche nichts davon wissen, zu beurtheilen. Der Mißstand ist derselbe, als würden Zwei eine fremde Sprache reden und sich gegenseitig nicht verstehen.

Boëtius oder der Verfasser der seinen Namen tragenden theologischen Schriften ist der Erste, welcher in der Trinitätslehre den Geist der Compositionslehre in die Bestimmungen über die Einheit und Dreiheit hinüberpflanzte. Gilbert, welcher die Schriften des Boëtius commentirte, tadelt die Ausdrucksweise der Väter von deitas incarnata, homo assumtus, welche Boëtius in der Schrift über die zwei Naturen anwendet, während der Sentenzenmeister bemüht war, die Lehre der Väter, namentlich des hl. Augustin, richtig darzustellen und zu begreifen, und im Ganzen den Vätern folgte, obwohl er sie nicht vollkommen erfaßte.

Die nachfolgenden aristotelischen Scholastiker dagegen bekämpften direct, wenn auch in milder Form, wie Gilbert, die Lehre der Väter, welche ebenso, wie die Concilien, sich ausdrücken. Namentlich ist es der englische Lehrer[71]),

---

[70]) Petav. de incarn. l. VIII. c. 2. §. 2: Commune illud effatum et scholarum usu contritum paullulum intuendum est, quo ita dicitur: Actiones esse suppositorum. Hujus auctorem nonnulli faciunt Aristotelem, sed frustra; non solum quod suppositum vel hypostasim, quatenus usurpatur in scholis et ut a natura vel substantia differt, funditus ignoraverit Aristoteles, sed ideo maxime, quod quae ab illis istius sententiae proferuntur, nihil ejusmodi continent. — Vgl. Anm. 134.

[71]) Contra errores Graec. cap. 4: Invenitur autem in dictis praedictorum Patrum, quod essentia sit genita in Filio et spirata in Spiritu s. Dicit enim Athanasius in 3. serm. gest Nic. Synodi, ex persona Filii loquens: Tuum spiritum cum divina essentia a te genita ipsis hominibus compenso. Et parum post: Ex tua essentia quam in me genuisti Spiritum sanctum do eis. Et idem in ep. ad Serap.: Essentiam suam in se ipse genitor retinens, totam in Filio suo inenarrabiliter genuit. Et iterum:

welcher die ersten Väter, Athanasius und Basilius, Cyrillus und Augustinus der größten Irrthümer in der Trinitätslehre und Christologie beschuldigte. Er sieht bei ihnen die Lehre, daß das göttliche Wesen im Sohne gezeugt und im hl. Geiste gehaucht sei, worin er einen Widerspruch gegen das IV. Lat.-Concil erblickt, daß nicht die Natur zeugt...sondern der Vater u. s. w.

21. Wir müssen aber seine Anklage im Einzelnen ins Auge fassen und zuerst den Sinn des Concildecretes bestimmen.

Unter der Wesenheit, welche nicht zeugt und überhaupt nicht thätig ist, versteht das Concil die gemeinsame und ganze im Gegensatze zur Trinität, weil es sich von selbst versteht, daß das Ganze weder eine Existenz, noch eine Thätigkeit außer oder mit dem Einzelnen besitzt. Es hört aber die Wesenheit auf, gemeinsam oder ganz zu sein, wenn eine Relation hinzukommt, wie das Wesen des Vaters. Das Concil schließt diese Bezeichnung der Person als relativer Substanz nicht aus. Darum sagt auch das XI. Concil von Toledo: Solius divinitatis est, inaequalem Filium non habere, wo divinitas für Pater steht.

Wäre diese Anklage gegründet, so hätte das Concil sich selbst in den Worten: Pater enim ab aeterno Filium generando, suam substantiam ei dedit, widersprochen; ferner nennt es: substantia Patris indivisibilis, utpote simplex. Athanasius aber spricht ebenso: Essentiam suam in se ipse genitor retinens, totam in Filio suo inenarrabiliter genuit.

Sicut Pater habet vitam in semetipso, id est, naturam vivam spirantem, sic dedit et Filio vitam habere in semetipso, hoc est, eandem naturam genuit in Filio spirantem Spiritum vivum. Et infra dicit, Patris et Filii unam esse deitatem, naturaliter spirantem unum Spiritum sanctum. Ex quibus verbis habetur, quod natura divina in Filio sit genita et in Patre et Filio sit spirans.

Item Cyrillus in l. Thes. c. haeret.: Virtus increata et genita in Filio, Filii est per omnem modum naturae paternae. Et iterum: Pater Filio dedit vitam, id est, vitam suam naturalem genuit in Filio.

Item Basilius: Ipse Filius quem dat nobis Pater, est Deus de Deo, essentialiter genitus, habens in se totam essentiam Patris genitam.

Item Athanasius in ep. ad Serap. dicit essentiam divinam in Spiritu sancto esse spiratam, dicens, quod Spiritus s. est vera et naturalis imago Filii per essentiam omnimode ab eodem in se spiratam.

Vgl. comment. theol. n. 8—13.

[72]) Sogleich heißt es: Hic autem modus loquendi culumniosus est, et in sacro Lat. concilio reprobatum est dogma Joachim, qui hunc modum loquendi contra magistrum Petrum Lombardum defendere praesumpsit. Ostendit enim praedictus M. Petrus in 5. d. l. primi s., quas edidit, quod communis esssentia non generat nec genuit nec procedit. Et hoc ideo, quia in divinis invenitur aliquid commune indistinctum, et aliquid, quod distinguitur et non est commune. Illud

Die Väter entgehen dem Widerspruche gegen das Concil, wenn sie von einer essentia Patris generans, Filii generata et incarnata natura sprechen, weil sie darunter nicht das gemeinsame Wesen, sondern das relative, welches eben die Person ist, verstehen; denn sonst wäre es nicht wahr, was das Concil sagt: Illa summa res — veraciter est Pater etc — Aber die Väter leugnen direct, daß die gemeinsame Natur zeugt, weil sie dieser keine Existenz zuschreiben und weil sie die abstracte Wesenheit der Scholastiker nicht kennen. Diese dagegen negiren das Concildecret, indem sie der allgemeinen Natur eine Existenz und ihr allein die Thätigkeit, also auch die Zeugung und Hauchung zuschreiben, weil die Personen als bloße Bezüge nicht thätig sein können.

Was Thomas von dem Abstracten und Concreten, welches sich wie Substanz und Ergänzung verhält, sagt, ist durchaus unrichtig. Wenn er aber seinen Tadel auch auf den Ausdruck: lumen de lumine, ausdehnt, so trifft er damit selbst das Concil von Nicäa. Wenn er nun behauptet, daß propter rei identitatem die Natur von der Person gebraucht werden könne, so bringt er ein Prinzip in Anwendung, welches die Wahrheit des Erkennens aufhebt. Der Satz: Gott oder die Gottheit ist der Vater, ist nach Thomas im formalen und directen Sinne nicht wahr, sondern nur im in=

---

ergo, quod est distinctionis ratio in divinis, non potest attribui ei, quod est commune et indistinctum, sed solum ei, quod distinguitur. — Hoc autem nomen Deus, quia significat essentiam communem per modum concreti, significat enim habentem deitatem, potest supponere ex modo suae significationis pro persona. Et ideo etiam hujusmodi loquutiones convenienter conceduntur: Deus generat Deum, Deus nascitur, vel procedit a Deo. Hoc autem nomen essentia et divinitas et quaecunque in abstracto significantur, non habent ex modo suae significationis, neque quod significent, neque quod supponant pro persona. Et ideo non proprie ea quae sunt propria personarum, de hujusmodi nominibus praedicantur, ut dicatur essentia generans vel genita, licet quaedam horum nominum propinquiora sunt personis, inquantum significant principia actuum, qui sunt proprie personarum, sicut lumen, sapientia, bonitas et hujusmodi. Unde et quae sunt propria personarum, de talibus minus inconvenienter praedicantur, ut cum dicitur Filius lumen de lumine, sapientia de sapientia, sed essentia de essentia magis inconvenienter dicitur. Sed quia licet modus significandi diversus sit, cum dicitur Deus et deitas, tamen res est eadem penitus, ideo propter rei identitatem sic unum de altero praedicatur, ut cum dicitur: Deus est deitas vel persona divina sive Pater est divina essentia, ita a sanctis interdum unum pro alio ponitur, ut sic dicatur, quod essentia divina generat, quia Pater, qui est essentia divina, generat, et essentia est de essentia, quia Filius, qui est essentia, est de Patre, qui est eadem essentia divina. — Vgl. Anm. 275.

directen; denn er soll bedeuten: Die Gottheit ist indirect, nicht an sich, der Vater. Nun mögen die Scholastiker zusehen, wie sie diese ihre Lehre mit dem allgemeinen Glauben der Christen und mit den Worten das IV. L. C.: daß die Gottheit wahrhaft Vater ist, in Einklang bringen können, da Niemand von einem solchen Absurdum, daß etwas auch indirect eine andere Sache sein kann, etwas weiß und Jedermann eine solche Behauptung für aberwitzig halten müßte.

Hier begegnet uns ein sonderbares Schauspiel. Sowohl das Concil, als die Väter haben Unrecht oder Recht, je nachdem sie in recto oder in obliquo verstanden werden; denn die scholastische Interpretationsweise bildet die höchste Norm. Der Satz: Essentia non generat etc., wird doppelt verstanden; denn es gilt nur für die Bezeichnung, daß das Wesen nicht zeugt, aber in der Wirklichkeit ist es ja das Wesen, welches zeugt, wenn auch durch den Modus. Hier steht die Theorie mit der Sache im directen Widerspruche; in der That leugnet man das Concildecret und hält es dem Ausdrucke nach fest.

Dasselbe Schauspiel begegnet uns bei Petavius[73]), welcher irrig glaubt, das Concil habe gegen Joachims Lehre, daß das Wesen an sich ohne Modus zeuge, gesagt: Das Wesen erzeugt nicht, nämlich nicht unmittelbar, sondern mit dem Modus. Weil sonach der Satz, daß nur der Vater zeugt, immer unwahr ist, so wird das Concil direct verletzt und damit hätte es gerade die bekämpfte Quaternität adoptirt, da es ja gerade den Sinn, welchen der Satz nach dem Sentenzenmeister hat, erklärt und jede Zusammensetzung oder Quaternität negirt.

22. Wir wollen die einzelnen Bestimmungen, die in der Homousie und in den Acten der Zeugung und Hauchung liegen, nach dem Sinne der Väter und der Scholastiker mit Rücksicht auf das IV. L. C. etwas näher betrachten.

Nach dem Concil sind die Trinität und das göttliche Wesen absolut

[73]) Petav. de trin. l. VI. c. 12. §. 4: Non καθόλου absoluteque essentiam de essentia vel potius substantiam de substantia gigni negat illa synodus; itave loquentes condemnat; neque absolute itidem fidei decretum est: quod essentia seu divinitas non generat aut generatur. — Verum essentiam divinam absolute ac per sese et ut a personis tribus abstracta praecisaque spectetur, Lateranensis synodus intellexit, non autem, ut in quaque persona consideratur et est peculiari affecta proprietate. Id enim ex causa illius decreti et occasione cognoscitur. Nam adversus Joachimum Abbatem editum illud est, qui in Petrum Lombardum fuerat commotior, quod is ita scripsisset: quoniam quaedam summa res est Pater et Filius et Spiritus s., et illa res non est generans neque genita neque procedens. — Ita substantiam vel essentiam Joachimus eo modo consideravit, quo communis est, neque uni personae affixa vel certa proprietate devincta, qua sane ratione neque generat neque generatur. At eadem si, ut est in Patre, consideratur, generat; sicut in Filio est, gignitur: hoc est, gignendo communicatur.

identisch, weil jede Person und alle drei zusammen das höchste Wesen sind und weil daraus geschlossen wird, daß in Gott nur eine Trinität, keine Quaternität besteht; denn sonst muß das Wesen und die Trinität real zusammengezählt werden. Dieses ist bei der Scholastik der Fall, welche daher auch von einer Verbindung oder Nichttrennbarkeit zwischen Wesen und Trinität und von einer identitas rei oder communitas realis spricht. Aber die Scholastiker leugnen, daß ihre Lehre die Quaternität enthalte, jedoch irriger Weise; denn der beigebrachte Grund bestätigt das Gegentheil, daß nämlich wegen der Identification (d. h. Verbindung) der Trinität mit der Wesenheit keine Addition stattfinde.

Daraus folgt, daß der Satz: Das Wesen zeugt nicht u. s. w., den Sinn hat, daß nicht das allgemeine Wesen oder die Trinität keine zweite allgemeine Wesenheit oder Trinität erzeugt, womit die immanente Lebenszeugung durch Zeugung und Hauchung nicht ausgeschlossen ist. In dieser Weise versteht ihn Petrus Lombardus[75]) nach Augustinus.

Es kommt also in Gott eine wahre innere Zeugung und darum ein wahrer Vater und ein wahrer Sohn vor. Es zeugt der Vater allein, nicht das Wesen in ihm, wie aus der Wurzel allein der Stamm hervorgeht, nicht aus dem Baume und der Wurzel. Indem die Concilien den Sohn Licht vom Lichte nennen, drücken sie die beständige Zeugung und zwar in der Art aus, daß beide unzertrennbar sind, wie der Lichtstrahl vom Lichte. Und darum sind sie nur Ein Licht und nur Ein Gott.

So fassen die Väter die Sache auf. Die Scholastiker dagegen, welche die allgemeine Substanz mit drei Affectionen haben, lehren, daß der Vater, obschon er nur Modus ist, aus der allgemeinen Substanz, die auch ihm gehöre, weil sie in ihm sei, den Sohn erzeuge. Aber erstens ist es wahn-

---

[74]) Antoine de ss. trin. c. 1. §. 2: Quamvis sint in Deo tres res relativae, nempe personalitates, et una res absoluta, nempe divinitas; tamen tres illae res relativae cum identificentur illi rei absolutae, seu divinitati, non faciunt cum illa numerum. — Vgl. Anm. 94 und 95.

[75]) P. Lomb. l. I. d. 5. qu. 1: Dicimus, quod nec Pater genuit divinam essentiam, nec divina essentia genuit Filium, nec divina essentia genuit divinam essentiam. Hic autem nomine essentiae intelligimus divinam naturam, quae communis est tribus personis et tota in singulis. Ideo non est dicendum, quod Pater genuit divinam essentiam, quia si Pater diceretur genuisse divinam essentiam, divina essentia relative diceretur ad Patrem vel pro relativo poneretur. Si autem relative diceretur, vel pro relativo poneretur, non indicaret essentiam. Qu. 2. Item, cum Deus Pater sit divina essentia, si ejus esset genitor, esset utique genitor ejus rei, quae ipse est; et ita eadem res seipsam genuisset, quod Aug. l. 1 de trin. c. 1. negat. —

wițig, einem Modus eine Thätigkeit zuzuschreiben, und zweitens eine Sophistik, das seine Natur zu nennen, was mit dem Vater nur wie der Leib mit dem Kleide zusammenhängt, oder dem Vater eine Natur zuzuschreiben, die er nicht an sich ist. Es ist nicht wahr, daß sich die Katholiken die Zeugung so vorstellen, wie Petavius[76]) behauptet, was das größte Absurdum ist. Auf diese Weise soll auch das Lat. Concil die Zeugung verstehen, daß die allgemeine Natur mit dem Sohne durch den Vater in Verbindung gesetzt wird.[77]) Aber wozu eine Verbindung, da sie immer besteht?

Das Wesenmittheilen, welches von der Zeugung und Hauchung gilt, hat einen wichtigen Sinn; denn der Vater gibt das Wesen und der Sohn empfängt es. Beide bestehen, also kann der Sohn die Natur empfangen, wie das Licht beständig Nahrung empfängt. Aber absurd wird diese Bezeichnung, wenn der Vater und der Sohn nur selbstlose Modi sind; wer soll geben, wer empfangen? Niemand als das Eine Wesen selbst. Welcher Vernünftige sagt denn, daß sich das Wesen einer Relation mittheile? Wendet sich dasselbe Wesen von Rechts nach Links, so soll dieses heißen, es theilt das Rechts dem Links die gemeinsame Natur mit.

Das Concil erklärt, daß der Vater sein Wesen nicht mindere, weil es einfach ist, wenn er es auch ganz mittheile. Diese Worte verlieren allen Sinn nach der Scholastik, weil der Vater keine Substanz ist. Es ist nichts da, welches zeugt, nichts, welches gezeugt wird. Sowohl der Name Vater, als der des Sohnes und hl. Geistes, sowohl die Zeugung, als die Hauchung sind leere und sinnlose Namen. Die Scholastiker[78]), wie Antoine und Be-

---

[76]) Petav. de trin. l. III. 10. §. 1: Catholici ex adverso contendunt, ubi communis duorum est essentia, non eo ipso, quod illorum unus ex eadem quae utique sua est, essentia nascitur, a se genitum vel sui Filium dici, quia non ex essentia ista generatur, qua (!) sua est, aut in persona sua subsistit, sed ut Patris propria est et ejus attributa personae. Non enim id quod gignit, essentia est; quod si esset, profecto Filius essentiae qui genitus est, vocaretur, sed persona est, quae gignit: essentia principium quo gignit. — Hat er denn nicht l. c. cap. 3. § 7 geschrieben: Natura igitur agit ipsa, non existendi modus iste?

[77]) Petav. de trin. l. VI. c. 12. §. 5: Quocirca Lateranenses Patres eodem modo voces illas usurparunt, ac merito haereticum id esse pronuntiarunt. Quippe essentia neque sic gignit essentiam, ut ei absolutam existentiam tribuat; neque sic gignitur, ut existat. Sed generare, cum ad essentiam pertinet, est generando communicare; gigni est communicari. Filius vere ac proprie a Patre gignitur; essentia autem ejus non eodem modo gigni dicitur, sed generatione accipi: Vel gignere est dare substantiam; gigni est datam accipere.

[78]) Antoine de ss. trin. c. 2. a. 8: Essentia divina se ipsam quidem imme-

canus, sagen, daß die Natur doppelt wirke, womit sie gegen das Concil verstoßen, da nur die Person wirkt. Auch nach Aussen soll die Natur, nicht die Trinität wirken, was ihre Lehre consequent vollendet[79]).

Somit ist es klar, daß die Scholastiker die Homousie und Selbstthätigkeit der Personen negiren und darum die Väter, wie die Concilien nach ihrer Compositionslehre umdeuten und mißverstehen.

C.

Dritter Grundsatz.

Die ungetheilte Dreieinigkeit ist der Eine Gott.

a.

Die Lehre der Kirche.

§. 9.

23. Der dritte Grundsatz spricht die Einheit der Trinität aus und gibt zugleich den Grund für diese Einheit an. Die göttlichen Personen sind nämlich nicht blos vollkommene und wesensgleiche, sondern auch wesenseinige Personen; sie sind nicht blos ejusdem substantiae, sondern auch unius substantiae.

Darin besteht gerade das Mysterium, daß drei vollkommene und frei aus sich wirkende Personen doch nur Ein Wesen sind, was bei der Crea-

---

diate Filio et Spiritui s. communicat formaliter, seu per modum causae formalis, sicut filiatio et spiratio passiva Spiritui s. se communicat, sed praeterea utrique communicatur active a paternitate et a spiratione activa. —

M. Becanus de trin. c. 4. qu. 7. n. 6: Substantia divina potest duobus modis spectari in ordine ad generationem Filii; primo ex parte Patris generantis et sic concurrit ad modum principii activi; secundo ex parte Filii geniti, et sic concurrit ad modum principii formalis. —

[79]) Gotti de Deo trino qu. 1 dub. 5. n. 4: Cum creaturae non procedant a Deo ut trino, quia secundum quod trinus nihil agit extra se, sed a Deo ut uno omnipotente, infinite bono, justo etc. — indicabunt quidem, Deum esse unum, omnipotentem etc., non tamen trinum in personis. — Tract. 7. qu. 4. dub. 2. n. 11: Subsistentiae effectus duplex est; unus essentialis absolutus, et communis; alius notionalis, proprius et personalis seu incommunicabilis. Primus constituit naturam in se sistentem et principium quod operationum essentialium et communium. Secundus constituit personam distinctam et principium quod operationum notionalium et incommunicabilium vel terminum qui earundem. —

tur nicht möglich ist. Läßt man die Einheit oder Dreiheit fallen, so hört das Christenthum auf. Es fügt nun der dritte Grundsatz zu dem ersten und zweiten den allgemeinen Grund für die Wesenseinheit hinzu, nämlich die Ungetheiltheit der drei Personen. Darunter ist die höchste Art der Ungetheiltheit zu verstehen, nämlich die der Lebenseinheit, wie Licht und Lichtstrahl unzertrennbar und so Eines sind; und so begreift sich diese Lehre von selbst, daß die drei Personen wegen der Ungetheiltheit der Eine Gott sind, weil drei Götter eine getrennte Existenz, wie drei Menschen erfordern.

Der erste Grundsatz: Gott ist Vater, Sohn und heiliger Geist, enthält ganz Dasselbe, was der dritte, welcher nur der entwickelte erste ist. Sind Gott und die Trinität Wechselbegriffe, so sind die drei Personen der Eine Gott, und sind sie der Eine Gott, so sind sie ungetheilt. Die Einheit und die Ungetheiltheit sind nur eine andere Form. Wie aber die Trinität nicht so in Gott, wie der Modus in der Substanz sein kann, oder wie die Trinität nur in sich besteht und damit der Eine Gott ist, so enthält die ungetheilte Dreinigkeit oder Dreifaltigkeit, wie trinitas individua herkömmlich übersetzt wird, die unmittelbare Untheilbarkeit, so daß die Personen nicht von einander getrennt werden können, eben weil die Eine oder allgemeine Substanz außer (praeter) der Trinität keine Wirklichkeit hat. Schon, wie die Worte einfach lauten, schließen sie den Sinn aus, daß die drei Personen von dem Wesen untrennbar sind, wie die Scholastiker sagen.

Im ersten Grundsatze folgerten wir daraus, daß die Trinität und Gott Wechselbegriffe sind, die Realität und Selbstständigkeit der drei Personen, weil das Letzte und Selbstige nur etwas Substanziales, keine Eigenschaft und keine Modus sein kann. Wir bewiesen also, daß die drei vollkommenen Personen der Eine Gott und nicht in Einem Gott sind. Jetzt aber haben wir aus demselben Grundsatze die Einheit der drei Personen abzuleiten; denn wenn die Einheit ein Einzelnganzes ausdrückt, z. B. diesen Menschen, so ist das Einzelne, also Leib und Seele in dieser Vereinigung, das Einzelnganze und somit wegen der Einigung der Eine Mensch.

Hier also folgern wir aus denselben kirchlichen Documenten die Einheit der Trinität oder das dritte Moment, welches von den beiden anderen untrennbar ist.

24. Bereits die Schrift enthält eine Entwicklung in der Trinitätslehre; denn wenn der Apostel Johannes (I. 5, 7. Am. 3.) von den drei göttlichen Personen, den drei himmlischen Zeugen sagt, daß sie Eins sind, so enthält dieser Ausdruck eine Vollendung von den Worten Christi (Joh. 10, 30): Ich und der Vater sind Eins. Dieses ist Dasselbe, was Christus mit den Worten (Joh. 10, 38): „Damit ihr glaubet, daß der Vater in

mir ist und ich im Vater bin," ausdrückt. Das Einsein und Ineinandersein bedeuten ungetrennt und Ein Wesen sein.

In der Tauformel, womit der Christ sich und alles segnet, ist die Einheit direct enthalten, wenn auch nicht direct ausgesprochen. Die Trinität wird als der Eine Gott angerufen und geglaubt, die drei Personen erscheinen als ungetheilt, wie als einzig Wirkliches und Selbstständiges, und in dieser Weise faßt die Trinität jeder Christ. Daher in der Liturgie die Worte: Sancta trinitas, unus Deus, sowie bei dem Schluße der Gebete: qui (Christus) vivit et regnat cum Deo Patre in unitate Spiritus sancti Deus per omnia saecula. — Der Ausdruck: Ungetheilte Dreieinigkeit, ist ohnehin klar und erscheint sonach als eine nähere Entwicklung von der Trinität, welche der Eine Gott ist.

In dem apostolischen Symbolum ist die Taufformel nur erweitert. Gott, welcher nur Einer ist, wird als Vater, Sohn und hl. Geist in der Aussenthätigkeit dargestellt. Die folgenden Symbole erweitern das apostolische hinsichtlich der Homousie.

Das IV. Lat.-Concil stellte im zweiten Kapitel sowohl gegen den sabellianischen Irrthum, als gegen den Tritheismus das Eine Prinzip auf, daß Gott die Trinität und daß die Trinität Gott ist. Es folgert also aus der absoluten Identität zwischen Gott und der Trinität erstens, daß es nicht eine Einheit und drei Modi, oder eine Viereinheit gibt, sowie zweitens, daß, weil jede Person das höchste Wesen ist, nicht drei Götter bestehen, sondern daß wegen der Homousie die Trinität dasselbe und Eine Wesen ist.

Das Symbolum Quicunque, welches gegen den Modalismus und Tritheismus gleich sehr gerichtet ist, lehrt: ut unum Deum in trinitate et trinitatem in unitate veneremur, neque confundentes personas, neque substantiam separantes. Durch den Gegensatz bestimmen sich beide Ausdrücke dahin, daß die Personen weder confundirt, noch getrennt werden dürfen. Im ersten Falle entsteht eine Wesenheit oder Person mit drei Modifikationen, im letzten entsteht eine Vielheit von Wesen; es wird also das Eine Wesen getrennt und in mehre zertheilt. Mit dem ersten Satze ist die Compositionslehre abgewiesen und der allgemeine Grundsatz ausgesprochen, wie das höchste Object und so jedes einzelne erkannt werden soll, nämlich so, daß wenn die Einheit oder dasselbe Object als Eines bestimmt wird, davon die immanente Dreiheit oder Unterschiedenheit nicht getrennt, sondern mitgesetzt, und wenn die Dreiheit oder Unterschiedenheit hervorgehoben wird, damit die Einheit nicht negirt wird. Dieser Grundsatz ist der Compositionslehre nicht blos unbekannt, sondern damit im directen Widerspruche; denn wenn die Scholastik die Einheit und Dreiheit anders als durch Composition zu vermitteln wüßte, so würde sie nicht beständig die Lehre von

drei vollkommenen Personen für tritheistisch halten und diese Personen nicht für blose Modi erklären, um die Einheit nicht zu verlieren.

Von den Particularconcilien ist die Lehre der XI. Synode von Toledo[80]), die allgemein angenommen ist, am bestimmtesten; denn sie spricht die Untrennbarkeit der drei Personen im Sein und Wirken aus, erklärt diese Untrennbarkeit als eine unmittelbare, wie der Strahl vom Lichte untrennbar ist, und verweist auf den inneren Verband, wenn man auch nur Eine Person hervorhebt.

25. Endlich ist noch der Zusammenhang und die Entwicklung der Einheitslehre nach den Dogmen zu betrachten.

Die Grundform dieser Lehre spricht der Satz aus: Deus est unus et trinus, sowie: Deus est Pater, Filius et Spiritus sanctus; tres personae sunt unus Deus, sancta trinitas, unus Deus. Dieser Satz enthält zugleich die Grundregel für die Einheit, welche in der erschöpfenden Prädication liegt, weßhalb nur ein idealer Unterschied zwischen der Einheit und Dreiheit bestehen kann und die modalistische und quaternistische Einheit der Scholastiker abgewiesen ist.

Wenn die Scholastiker sagen, der Satz: Deus est Pater, sei nur in obliquo, nicht in recto wahr, so fragen wir; wie kann denn derselbe Satz: Deus est unus et trinus, einen doppelten Sinn enthalten? Oder ist der

---

80) Conc. Tolet. XI.: Tria ergo ista unum sunt, natura scilicet, non persona; nec tamen tres istae personae separabiles aestimandae sunt, cum nulla ante aliam, nulla post aliam, nulla sine alia vel extitisse vel quidpiam operasse aliquando credatur. Inseparabiles enim inveniuntur et in eo quod sunt, et in eo quod faciunt; quia inter generantem Patrem et generatum Filium vel procedentem Spiritum s. nullum fuisse credimus temporis intervallum, quo aut genitor genitum aliquando praecederet, aut genitus genitori deesset aut procedens Spiritus Patre vel Filio posterior appareret. Ob hoc ergo inseparabilis et inconfusa haec trinitas a nobis et praedicatur et creditur.

Tres igitur personae istae dicuntur, juxta quod majores definierunt, ut agnoscantur, non ut separentur. Nam si attendamus illud, quod scriptura sancta dicit de sapientia: Splendor est lucis aeternae, sicut splendorem luci videmus inseparabiliter inhaerere, sic confitemur Filium a Patre separari non posse. Tres ergo illas unius et inseparabilis naturae personas sicut non confundimus, ita separabiles nullatenus praedicamus, Ita nobis hoc dignata est ipsa trinitas evidenter ostendere, ut etiam in his nominibus, quibus voluit sigillatim personas agnosci, unam sine altera non permittat intelligi; nec enim Pater absque Filio cognoscitur, nec sine Patre Filius invenitur. Relatio quippe ipsa vocabuli personalis personas separari vetat, quas etiam dum non simul nominat, simul insinuat. Nemo autem audire potest unumquodque istorum nominum, in quo non intelligere cogatur et alterum. — Vgl. n. 103.

Satz: Deus est unus, auch in obliquo zu verstehen? Dieses leugnen die Scholastiker, jenes behaupten sie, und heben so die erste Erkenntnißregel auf. Auch negiren sie, daß Gott und die Trinität Wechselbegriffe sind, oder verstehen die Worte: Sancta trinitas, unus Deus, in dem Sinne: In uno Deo est trinitas.

Die Ungetheiltheit liegt bereits in dieser Grundform, welche auch (nach Anm. 80) so umschrieben wird, daß die Trinität nicht durch Eine Person, wie nach Sabellius, sondern durch die Natur Eins ist. Was nämlich natürlich Eins oder eine Natureinheit ist, ist untrennbar.

Wie sich die erste Form an unseren ersten Grundsatz anschließt, so die zweite, welche in der inneren Lebensvermittlung besteht, an den zweiten Grundsatz, welcher die Homousie der Trinität ausspricht. Das IV. Lat.-Concil im ersten Kapitel setzt zuerst den Einen Gott und die Trinität identisch und sagt sodann: daß ohne Anfang, immer und ohne Ende der Vater zeugt, der Sohn geboren wird und der hl. Geist ausgeht. Damit ist der beständige Lebensprozeß der Trinität dargelegt; was aber so verbunden ist, kann nur eine Natureinheit sein. Die Worte, welche den Sohn als Licht vom Lichte bezeichnen, enthalten Dasselbe.

Die Schlolastiker, welche die Homousie der Trinität bekämpfen, geben vor, es werde die Einheit zertheilt, wenn jede Person an sich die volle Gottheit ist, weßhalb sie nur eine Verbindung zwischen der Gottheit und Trinität annehmen. Sie übersehen, daß sie selbst die Eine Gottheit in Substanz und Modus zertheilen und einen objectiven Unterschied zwischen beiden annehmen. Sie anerkennen die alte Lehre der Väter nicht, wornach die nach dem Prozesse und Aussenbezuge unterschiedenen und sich manifestirenden Personen wiederum zur Einheit verbunden werden, während die Trinität in ihrer reinen Immanenz als Ein Leben, das ungetheilt und immer gleich ist, gefaßt werden muß (Anm. 172 — 175).

Die dritte Form der Einheitslehre tritt hervor, wenn die Einheit selbst näher bestimmt wird oder die unentwickelte Einheit zur entwickelten wird. Sonach spricht sie die trinitas individua aus und sie vollendet sich, wenn die Trinität als Ein Prinzip in der Aussenthätigkeit begriffen wird. Der allgemeine Grund für diese Einheit ist, negativ ausgedrückt, die Untheilbarkeit, positiv, das Eine Leben. Daher kommt es, daß wir, wie der hl. Athanasius[81]) sagt, wegen der ungetheilten Trinität, wenn wir nur Eine

[81]) S. Athanas. ep. ad Serap.: ἡ γὰρ ἁγία καὶ μακαρία τριὰς ἀδιαίρετος καὶ ἡνωμένη πρὸς ἑαυτήν ἐστι· καὶ λεγομένου τοῦ πατρὸς πρόσεστι καὶ ὁ τούτου λόγος καὶ τὸ ἐν τῷ υἱῷ πνεῦμα. ἐὰν δὲ καὶ ὁ υἱὸς ὀνομάζηται, ἐν τῷ υἱῷ ἐστιν ὁ πατὴρ, καὶ τὸ πνεῦμα οὐκ ἔστιν ἐκτὸς τοῦ λόγου. —

Person, z. B. den Vater, nennen, die anderen hinzudenken; oder daß wir nach dem hl. Augustin[82]), wenn wir Einer Person eine Thätigkeit zueignen, die zwei anderen als mitwirkend begreifen.

b.

Die Scholastiker heben die trinitas individua auf.

§. 10.

26. An die Stelle der trinitas individua setzen die Scholastiker die substantia tribus modis affecta, indem sie statt der concreten Einheit eine abstracte, statt der Dreiheit von wahren Personen eine Dreiheit von selbstlosen Bezügen, und statt der Untrennbarkeit der drei Personen eine Untrennbarkeit zwischen der modalistischen Einheit und den Relationen annehmen.

Diese drei Lehren bedingen sich gegenseitig; denn bei einer modalen Einheit gibt es keine vollkommenen Personen und da, wo es keine vollkommenen Personen gibt, kann nur eine einsame Einheit, ein solitarischer Gott, eine μονότης nach den Griechen, welche Hilarius[83]) mit unio übersetzt, angenommen werden. Wenn die Trinität, um mit Boëtius (Anm. 17) zu reden, nicht zur Gottheit gehört, so ist Gott ein einsamer, kein dreipersönlicher Gott, und die Gottheit oder göttliche Natur ist eine abstracte, welche durch mechanische Abstraction entstanden ist.

Das IV. Lateran-Concil nennt ausdrücklich die Trinität nach der gemeinsamen Wesenheit ungetheilt und erklärt, daß Christus von der ganzen Trinität incarnirt wurde, womit dieses ausgesprochen ist, daß die Trinität das Wirkliche und allein Wirksame ist. Petavius[84]) dagegen führt zwar

---

[82]) S. August. serm. 11. de verbis Dom. cap. 16: — Ita singulorum in trinitate opera trinitas operatur, unicuique operanti cooperantibus duobus, conveniente in tribus agendi concordia, non in uno deficiente efficacia peragendi.

[83]) Hil. de trin. l. VIII. c. 2: Eam responsionis formam tenuimus, quae in Deo ex Deo praedicato, et uno Deo ac vero professo, neque in unius veri Dei unione deficeret, neque ad fidem alterius Dei excederet, dum neque solitarius nobis Deus in confessione neque duo sunt. Et inter haec unum neque negando neque confitendo, fidei conservata perfectio est, dum et quod unum sunt, refertur ad utrumque et uterque non unus est. — Vgl. Möhler, Athanasius, S. 464. ff.

[84]) Petav. de trin. l. IV. c. 13. §. 4: Paulo vero ante haec idem Decretum (IV. lat Sy.) definierat: Hanc sanctam trinitatem secundum communem essentiam individuam et secundum personales proprietates esse discretam. Est

die Worte des Concils an, macht aber ganz etwas Anderes daraus, indem er anstatt der trinitas individua die abstracte Einheit setzt und aus jenen Worten schließt: „Es ist also ein ungetheiltes, das heißt, einzelnes Ding, die göttliche Wesenheit, nicht blos und insoferne sie von den Eigenthümlichkeiten der Personen hinweggedacht wird, sondern auch mit ihnen zusammen genommen." Aber das Subject ist ja die trinitas individua, nicht die Wesenheit, und die Trinität ist nach einer Seite Eines und einzeln, nach einer andern aber unterschieden. Petavius kennt nur die abstracte Substanz, und von dieser hatte er sich vorgenommen, ihre Einzigkeit zu beweisen, obschon kein Vernünftiger je in den Fall kommt, ihm diese Einheit bestreiten oder eine Dreiheit an ihre Stelle setzen zu wollen. Und wenn er vorgibt[85]), daß das Concil die göttliche Wesenheit, welche nicht zeugt u. s. w., als abstracte begriff, nicht aber so, wie sie mit einem besonderen Modus bekleidet ist, so ist das Eine, wie das Andere gleich falsch; denn die höchste Wesenheit, welche an sich Vater, Sohn und hl. Geist ist, welche also mit der Trinität absolut identisch ist, zeugt nicht und incarnirt sich nicht, sondern nur die Person u. s. w.

Von der trinitas individua ist gar nicht die Rede, sondern es wird ein anderes Object an ihre Stelle gesetzt. Daher erwächst für Petavius keine andere Aufgabe, als die Einheit Gottes überhaupt nachzuweisen, da sie ja die Personen nicht beeinträchtigen können.

Es lehrt nun auch der englische Lehrer und die ganze Scholastik, daß die Gottheit etwas ist vor und außer und ohne die Trinität, daß man sie ohne die Trinität denken und als wirkend fassen könne (Anm. 68). Es ist also die Trinität nicht ganz dieselbe Sache, als die Gottheit, sondern etwas nur mit der Gottheit Verbundenes. Gott ist daher ein einsamer, kein dreipersönlicher Gott.

27. Aus der Lehre, daß die Gottheit nicht an sich dreipersönlich und mit der Trinität nicht absolut identisch ist, folgt von selbst, daß die drei Personen keine vollkommenen und wahren Personen, sondern nur Titularpersonen sein können; denn sie haben das Wesen über sich und sind es nicht selbst, weßhalb sie nur Selbstloses sind.

---

igitur individua, hoc est singularis res, essentia divina, non modo solo et quatenus a personarum proprietatibus cogitando secernitur, sed etiam cum iisdem sumpta conjunctim. — Vgl. Anm. 10.

85) Petav. de trin. l. VI. c. 12. §. 4: Verum essentiam divinam absolute ac per sese et ut a personis tribus abstracta praecisaque spectatur, Lateransis Synodus intellexit, non autem ut in quaque persona consideratur et est peculiari affecta proprietate. —

Es lehrt daher die Scholastik, daß die Personen nur Relationen und Modi sind, worunter kein Mensch Personen versteht. Bei Gott aber kann das, was überhaupt ein Absurdum ist, nicht wahr sein. Wenn auch die Relation nicht ohne Substanz und wenn sie auch von ihr untrennbar ist, so folgt noch nicht, daß sie selbst eine Person sei. Nach Thomas[86]) ist die göttliche Natur das Subject, welches mehre Relationen hat, was bei keinem Geschöpfe möglich sein soll. Aber daraus folgt, wenn man von dem Unterscheidenden absieht, daß dieses Eine Subject die Eine Person mit mehren Selbstbezügen, aber an sich nicht dreipersönlich ist. Gott kann auch nicht die Relation von Vater und Sohn haben, wenn Vater und Sohn bloße Bezüge und nicht wahre relative Naturen sind, die aus sich selbst wirken.

Daraus ist klar, daß Gott mit den drei Relationen nur Eine Person ist, weßhalb die trinitas individua, welche auf sich selbst ruhen muß, aufgehoben wird. Petavius beweist (Anm. 7) gegen die Einwendung, daß drei vollkommene Personen doch drei Götter sind, aus der Analogie von dem Einen Menschen, welcher Vater und Sohn zugleich sein kann, daß auch die göttliche Wesenheit Eine und einfach bleibt, wenn sie drei Modificationen hat. Allerdings hat dieses so sehr keine Schwierigkeit, wenn die Personen nur selbstlose Bezüge sind, daß Alle, welche hierin Schwierigkeiten finden und auf Tritheismus schließen wollten, für aberwitzig gelten müßten. Wenn die Christen nur den Judaismus in einer anderen Form haben, wie kann man doch so blöde sein, hierin drei Götter sehen zu wollen? Wie blind mußten doch die Väter gegen diese Scholastiker sein, da sie die drei Personen mit drei Menschen verglichen und doch Einen Gott beweisen wollten? Das Eine ist zu verwundern, daß die Compositionslehre den Verstand so sehr verletzte und schwächte, daß er die einfache Wahrheit, welche jeder Christ wissen muß, nicht mehr unterscheiden kann.

---

86) S. ph. l. IV. c. 14: Relatio in divinis non est absque absoluto, aliter tamen comparatur ad absolutum in Deo, quam in rebus creatis. Nam in rebus creatis comparatur relatio ad absolutum sicut accidens ad subjectum; non autem in Deo sic, sed per modum identitatis, sicut est de aliis, quae de Deo dicuntur. Idem autem subjectum non potest oppositas relationes in se habere, ut sit idem homo pater et filius secundum idem, sed essentia divina propter omnimodam ejus perfectionem idem est sapientiae et justitiae et aliis hujusmodi, quae apud nos in diversis generibus continentur. Et sic nihil prohibet unam essentiam esse idem et paternitati et filiationi, et Patrem et Filium unum Deum esse, licet Pater non sit Filius; eadem enim essentia est, quae est res habens esse naturaliter et verbum intelligibile sui ipsius. —

28. Aus den zwei Factoren, aus der abstracten Einheit und den drei Relationen, resultirt eine zusammengesetzte und modalistische Einheit; denn weder die Gottheit, noch die drei Personen sind das Ganze, sondern nur beide zusammen. Nach der natürlichen und gewöhnlichen Annahme besteht zwischen der Sache und dem Modus keine Zusammensetzung, weil kein realer Unterschied; aber die Scholastik trennt beides und setzt beides mechanisch zusammen. Sie lehrt ausdrücklich, daß die drei Personen selbst nicht wie die Attribute sich zur Substanz verhalten.

Nach der Kirche[87]) darf nicht im wahren Sinne gesagt werden, daß die Trinität in dem einen Gott ist, sondern nur, daß sie der Eine Gott ist. Aber die Scholastiker leugnen den letzten Satz, oder verstehen ihn in sensu obliquo, oder so, daß die Trinität in Gott ist. Auch dieses ist nicht richtig, was Thomas[88]) sagt, daß die Ausdrücke: unitas in trinitate et trinitas in unitate, so zu verstehen seien, wie man sage, daß die Natur in den Individuen und die Individuen in der Natur seien. Denn das Erstere, daß die Natur in den Individuen ist, hat einen richtigen Sinn, aber das Letztere, daß die Individuen in der Natur sind, ist absurd. Jener Satz aber enthält keine objective Verbindung, sondern spricht die Erkenntnißeinheit aus, wornach die Trinität, wenn die Einheit hervorgekehrt wird, nicht getrennt, sondern mitgesetzt wird und umgekehrt.

Daß aber die Schokastiker eine Nichttrennung und Verbindung zwischen der Natur und den drei Personen annehmen, wurde schon (Anm. 24—28) nachgewiesen. Die Personen sind wohl durch die Natur, nicht durch die Person Eins, und durch die Natur verbunden, aber nicht in der Natur und nicht in ihr und mit ihr verbunden. Wenn die drei Personen nur drei Bezüge sind, wie derselbe Mensch zugleich Vater und Sohn und Herr sein kann, so sind sie durch die Person, nicht durch die Natur Eins; denn die Person, welche diese Bezüge hat, ist erkennend und wollend und wirksam außer den Bezügen, also nur Eine Person mit drei Relationen.

Daraus folgt, daß die trinitas modorum auch an sich nicht ungetrennt heißen kann, weil dieses nur von der Substanz ausgesagt werden kann. Es ist sonach die trinitas personarum perfectarum individua nach den Scholastikern

---

87) Conc. Tolet. XI.: Nec recte dici potest, ut in uno Deo sit trinitas, sed unus Deus trinitas.

88) I. qu. 31. a. 1. ad 4: In trinitate divina intelligitur et numerus et personae numeratae. Cum ergo dicimus trinitatem in unitate, non ponimus numerum in unitate essentiae, quasi sit ter una, sed personas numeratas ponimus in unitate naturae, sicut supposita alicujus naturae dicuntur esse in natura illa. Econverso autem dicimus unitatem in trinitate, sicut natura dicitur esse in suis suppositis.

ein widersprechender Begriff, weil sie die Personen für bloße Modi halten und darum mit der Substanz zu einer modalistischen Einheit verbinden müssen.

c.

Bestimmung der zu lösenden Aufgabe.

§. 11.

29. Der Satz, daß die ungetheilte Dreieinigkeit der Eine Gott ist, enthält auf der einen Seite die Aufgabe, auf der anderen den allgemeinen Grund, warum sie nur Ein Gott ist.

Der Sinn der zu lösenden Aufgabe bestimmt sich nach den einzelnen Gliedern dieses Satzes, nämlich nach der Trinität und nach der Einheit. Darum haben wir beide Punkte in dem Vorhergehenden näher nach dem Stufengange entwickelt. Die Grundwahrheit des Christenthums ist diese, daß drei vollkommene Personen, die Vater, Sohn und heiliger Geist heißen, nicht drei Wesen, sondern nur Eines, nicht drei Götter, sondern nur Ein Gott sind. Damit wird der doppelte Irrthum, die Vermengung der Personen und ihre Trennung, abgewiesen.

Diese zwei Begriffe: drei vollkommene Personen und doch nur Ein Gott, sind also zu vermitteln; denn für den abstracten Denker, welcher nicht auf die Einheit im Unterschiede sieht, enthalten sie einen Widerspruch. In der Relation der Personennamen, also darin, daß Vater, Sohn und Geist im Gedanken nicht getrennt werden können, und daß diese Untrennbarkeit bei Gott die höchste und lebendigste sein muß, im Unterschiede von drei Menschen, muß die Lösung gesucht werden.

In diesem Sinne versteht die Kirche und jeder wahre Christ, welcher das apostolische Symbolum im natürlichen Verstande erfaßt, das Geheimniß der hochheiligen und ungetheilten Dreieinigkeit. So wurde diese Lehre vom Anfange der Kirche an bis zur Gegenwart verstanden. Zeuge dessen ist der römische Katechismus, welcher zuerst erklärt, daß der Vater einen Sohn erzeugt und daß aus beiden der heilige Geist hervorgeht, welche beide er mit einem ewigen und unlösbaren Bande verknüpft, und sodann folgert, daß

---

[89]) Catech. Roman. I. cap. 2. d. 10: — videat, quae tanta sit Dei Patris foecunditas, ut se ipsum intuens atque intelligens parem et aequalem sibi Filium gignat, quove modo duorum idem plane et par charitatis amor, qui Spiritus sanctus est, a Patre et Filio procedens, genitorem et genitum aeterno atque indissolubili vinculo inter se connectat, atque ita divinae trinitatis una sit essentia et trium personarum perfecta distinctio.

auf diese Weise die drei Personen nur Ein Wesen und vollkommen unterschieden seien. Sie sind aber durch die Verbindung Ein Wesen und wegen des Auseinanderhervorgehens unterschieden. Damit ist die Trennung und Vermengung der Personen, der Tritheismus und Sabellianismus abgewiesen. Als Grund für die Einheit der Trinität wird eben die Untrennbarkeit angegeben. Dieses bezeugen die Worte des athanasianischen Symbolum, die wir als Motto vorgesetzt haben, und welche die Confusion und Trennung der Personen verbieten.

Da nun die Scholastiker erstens eine abstracte Wesenheit und zweitens drei Modi statt der drei Personen annehmen, so kann nach ihnen das Problem nur lauten: Es gibt nur eine Wesenheit, welche indirect die drei Modificationen oder Personen ist. Alle Schwierigkeit ist hier beseitigt, da die christliche Lehre selbst verlassen wurde. Wenn sie aber die gewöhnlichen Bezeichnungen und Sätze beibehalten, um als orthodox zu erscheinen, so sagen sie: Die drei Personen sind Ein Gott und Ein Wesen, und verstehen dieses so: Die drei Personen sind als Relationen in dem Einen Wesen, nicht selbst das Eine Wesen.

Darum anerkennt Petavius (Anm. 9) unter den fünf Gründen, die er bei den Vätern gefunden haben will nur diesen als entscheidenden Grund, daß die drei Personen nur Ein gemeinsames Wesen haben, welches sie aber nicht an sich sind, sondern woran sie sich als Modi befinden. Aber dieser Hauptgrund ist kein Grund, welcher die Einheit und Dreiheit vermitteln soll, sondern stellt nur die Einheit und somit das Thema dar, welches bestimmt werden soll. Daß die Personen nur Ein Wesen sind, ist eben zu zeigen, und hier kann man nicht mehr sagen, daß die Personen Ein Wesen sind, weil es nur Ein Wesen gibt. Petavius verwechselt die Aufgabe selbst mit der Begründung. Sodann aber kommt in Betracht, daß Petavius selbst ein anderes Thema aufstellt, als das, welches die Väter und die Christen vor Augen haben, wenn sie von dem Einen Wesen der drei Personen sprechen. Die Christen glauben, daß die Personen sowohl wahre Personen, als auch der Eine Gott sind. Die Scholastiker dagegen behaupten, daß die Personen nur drei Modi und nicht wahrhaft Gott sind.

Der wahre Christ wagt es nicht, die erste Grundwahrheit des Christenthums zu umdeuten, indem er überzeugt ist, wenn er auch den Zusammenhang nicht klar einsieht, daß sich die einzelnen Begriffe, Ein Wesen und drei Personen, nicht widersprechen, sondern die Lösung bei Gott selbst in sich tragen. Ein Widerspruch liegt darum nicht darin, weil bei Gott das immanente Verhältniß der drei Personen in Betracht kommt, während drei menschliche Personen ein nur äußeres Verhältniß haben. Darum hält diese Rücksicht jeden Christen ab, ganz nach dem Geschöpflichen das Göttliche zu

bemessen, und darum darin, daß die drei vollkommenen Personen nur Ein Gott sind, einen Widerspruch zu erblicken. Diesen Grund heben sämmtliche Väter hervor. Nach den Scholastikern dagegen enthält das Problem in der Weise, als es jeder Christ faßt, den Irrthum des Tritheismus oder einen unlösbaren Widerspruch, weßhalb sie die Grundlehre des Christenthums aufheben und nur drei Relationen statt drei Personen annehmen. So kommen sie mit David Strauß[90]) überein, welcher sagt: „Fürwahr, wer das Symbolum Quicunque beschworen hatte, der hatte die Gesetze des menschlichen Denkens abgeschworen." Eine solche Sprache geziemt sich indessen für einen Hegelianer nicht, da er in dem: Credo, quia absurdum, oder in dem Zusammentreffen widersprechender Begriffe die höchste Wahrheit erblickt. Dieses Gesetz des Widerspruches verletzen auch die Scholastiker, indem sie den Satz: Gott ist Vater, in obliquo verstehen oder so deuten, daß Gott nicht Vater ist.

30. Der vorwürfige Satz: Trinitas individua est unus Deus, dessen Sinn wir bestimmt haben, enthält aber nicht blos das zu lösende Problem, sondern auch die Elemente und Gründe, worauf diese Lösung ruht.

Zunächst ist jedes Wort im gesammten Organismus zu betrachten. Was das Wort: trinitas, τριάς, anlangt, so bezeichnet es, absolut betrachtet, nur die Dreizahl, welche sich auf beliebige drei Dinge beziehen kann. Es wird aber inhaltlich gebraucht, und umfaßt sonach, wie ähnliche Worte, z. B. unitas, veritas, essentia, das Reale, welches in der Dreizahl vorkommt, und entspricht dem: trinum, tria. Ebenso bezieht sich Dreieinigkeit, Dreifaltigkeit auf das Inhaltliche und speziell auf die Dreiheit der göttlichen Personen. Aber damit ist der Rückgang zur Wirklichkeit noch nicht erschöpft; denn es begreift nicht blos unbestimmte drei göttliche Personen, sondern diese bestimmten, welche man Vater, Sohn und heiligen Geist nennt, womit thatsächlich ausgedrückt ist, daß es nicht mehr Personen in Gott gibt.

Betrachtet man die drei Personen, wie sie in der Taufformel vorkommen, so erweisen sie sich als ein letztes und selbstständiges Sein, weil bloße Modi nicht allein stehen können, und somit dürfen sie auch als von keinem Wesen abhängig bezeichnet und als damit verbunden begriffen werden. Zweitens enthalten diese Personennamen eine Wechselbeziehung zu einander, welche die innigste sein muß. Der Vater bezieht sich auf den Sohn, wie der Sohn auf den Vater, und beide beziehen sich auf den heiligen Geist, wie der heilige Geist auf beide. Sie enthalten schon damit, aber vorzüglich dadurch, daß sie als Ursache von Einer Wirkung in der Taufformel u. s. w.

---

[90]) Die christliche Glaubenslehre in ihrer geschichtlichen Entwicklung, 1840. I. B. S. 460.

erscheinen, die höchste oder Natureinheit. Somit liegt in dem Worte Dreieinigkeit nicht blos die Selbstigkeit, sondern auch die Gleichwesentlichkeit und Wechselbeziehung, sowie die höchste, die Natureinheit.

Nehmen wir zur trinitas das Wort individua hinzu, so liegt darin das Thatsächliche, aber auch der Grund, warum die Trinität nur Eine Gottheit und nur Ein Gott ist. Denn dem höchsten Wesen eignet das Ungetheiltsein in höchster Weise, und dieses ist eben das Einssein im Leben. Darum ist die untheilbare Dreieinigkeit nur Ein Gott, nur Ein Leben oder Wesen, womit die höchste Art des Ungetheiltseins bezeichnet ist. Das Ungetheiltsein wird aber von der Trinität ausgesagt, so daß also die drei Personen unter sich in höchster Weise verbunden sein müssen, um nicht von einander getrennt werden zu können. Es wäre verkehrt, diesen Begriff trinitas individua so interpretiren zu wollen, daß er das gerade Gegentheil enthielte, nämlich die Untrennbarkeit der drei Personen von dem Wesen, wie die Scholastiker sagen. Die Verbindung und Trennung kann vernünftiger Weise von keiner Relation, sondern immer nur von einem Substantiven ausgesagt werden. Nur was möglicher Weise allein sein kann, heißt trennbar; die Trinität aber ist wohl trennbar, soferne man nur auf die Personen sieht, da auch die menschlichen getrennt sind, jedoch ist sie untrennbar, weil dieses zum Eigenthümlichen der Gottheit gehört. Daß die ungetheilte Trinität als wesensgleich gefaßt werden muß, begreift sich von selbst. Die Untrennbarkeit bezeichnet also den Grund für die Wesenseinheit.

Von dieser trinitas individua, welche die nähere Entwicklung von der Trinität ist, wird aber weiter ausgesagt, daß sie unus Deus sei. Dieser Zusatz drückt bestimmt das aus, was trinitas individua direct enthält. Das Prädicat sagt, was das Subject an sich enthält, weßhalb von keinem indirecten Verhältnisse die Rede sein kann. Die Trinität ist Ein Gott oder der Eine Gott, sowie, die ungetheilte Dreieinigkeit ist Ein Gott oder nur Ein Gott — diese Sätze sind dem Wesen nach gleich und nur der Beziehung nach unterschieden.

Unter Gott begreift man die absolute Persönlichkeit, welche als Ein Prinzip sich manifestirt, und der Verband mit der ungetheilten Trinität ist derselbe, als der, wornach das Einzelganze nach seinem vollen Inhalte bestimmt wird. Hier ist daher das Subject vollkommen entwickelt, weil beides, wie in der Gleichung, absolut identisch ist. Statt Gott wird auch Gottheit oder Natur im realen Sinne gesetzt.

31. Damit haben wir die Aufgabe nach ihren Elementen und nach dem allgemeinen Grunde, warum die drei Personen doch nur Ein Gott sind, bestimmt; denn dieser Hauptsatz lautet: Die ungetheilte Dreieinigkeit ist Ein Gott, und zwar wegen der Ungetheiltheit.

Dieser zunächst negative Ausdruck der Ungetheiltheit und Untrennbarkeit hat seine positive Seite an der Natureinheit, wofür die numerische Einheit gewöhnlich geworden, obwohl sie mißverstanden werden kann. Die Natureinheit dagegen drückt objectiv das Erste, welches ein Einiges und Lebendiges ist, und auf Gott bezogen, das Urlebendige als Eines aus. Was lebendig in sich zusammenhängt und sich als Eines bethätigt, ist nur Ein Wesen und nur Ein Lebendiges.

Weil die Trinität das Wirkliche ist, welches als Einheit nachzuweisen ist, so muß sie als Ein Gott, als Eine Gottheit, als das Eine Urleben begriffen werden. Man kann auch sagen, daß die Trinität Eines ist; aber um diese Einheit näher zu bestimmen, darf man nur sagen, daß sie durch die Natur oder von Natur Eines ist, nicht aber durch die Person, weil dadurch die Trinität zu einer bloßen Relation und Erscheinung herabgesetzt würde.

Diese Lebenseinheit bezieht sich auf die ganze Trinität und auf jede Person, auf das Gemeinsame und Besondere; denn sonst wäre die Einheit der eine Theil und die Dreiheit der andere, Gott selbst aber erschiene als zusammengesetzt, nicht als Einer. Eine solche Zusammensetzung ergibt sich nothwendig, wenn zwischen der Wesenheit und Trinität ein anderer, denn rationaler Unterschied angenommen wird; denn wenn die Trinität nicht das Ganze ist, muß das Wesen real unterschieden und als Viertes gezählt werden. Wenn aber die Personen zu bloßen Relationen zusammenschwinden, so ist der Stand der Frage ein ganz anderer.

Aus der einfachen Thatsache, daß Gott nur Einer und daß der Eine Gott Vater, Sohn und heiliger Geist ist, haben die Väter die Gründe entwickelt, warum Gott als Dreipersönlicher doch nur Einer ist. Darum haben wir auf diese Grundwahrheit beständig unseren Blick zu richten, theils um aus dem Mittelpunkte heraus die vielen Entwicklungen zu verfolgen, theils um die vielen Formen einheitlich und organisch zu begreifen. In der Anschauung ruht der Blick immer auf dem dreieinigen Urleben; aber für die successive Herausbildung ist es nothwendig, das Eine hervorzuheben, ohne das Andere auszuschließen, und das Einzelne allmälig zu betrachten, was am Ende wiederum zur Einheit zusammenzuschließen ist.

Ehe wir aber die Aufgabe, die wir primitiv bestimmt haben, weiter verfolgen, müssen wir zuvor die speculativen Gründe und Begriffe, welche hier maßgebend sind, bestimmen; denn durch verkehrte Begriffe wurden die Scholastiker zu den großen Irrthümern in der Trinitätslehre geführt. An einem wirklichen Gegenstande haben sich die Begriffe zu erproben, ob sie ächt und wahr, oder unächt und unprobehaltig sind. An dem Trinitätsdogma zerschellen alle falschen logischen und ontologischen Begriffe.

II.

Von den speculativen Prinzipien der Einheitslehre der Trinität.

A.

Von den Grundacten und Grundformen des Erkennens.

a.

Von den Grundacten des Erkennens im Allgemeinen.

§. 12.

32. Was wir hier zu entwickeln vorhaben, bezieht sich auf die Wahrheit und Einheit des Erkennens im Ganzen und Allgemeinen, sowie auf die Grundacte des Erkennens und auf die Grundbegriffe des Seins. Diese wendet Jedermann unbewußt an, weil sie das Wesen und den Grund des allgemeinen Erkennens ausmachen, ohne daß er sich darüber Rechenschaft gibt oder zu geben weiß. Werden aber diese Grundgesetze, worauf die Wahrheit des Erkennens ruht, verletzt, so wird der Geist herausgefordert, diese Grundnormen selbst zu untersuchen.

Diese Erkenntniß gehört zur allgemeinen Bildung, sie ist zwar der Philosophie zunächst, aber nicht ausschließlich eigen; denn auch der Philologe und Exeget, der Richter und Redner muß die allgemeinen Erkenntniß- und Interpretationsgesetze praktisch kennen und anwenden, was immerhin eine Theorie voraussetzt. Aber mit einer abstracten Theorie reichen wir den großen Verirrungen der Scholastiker gegenüber nicht aus; denn weder die Concilien, noch die einfachen Christen schöpfen ihre Bestimmungen aus philosophischen Begriffen, z. B. hinsichtlich der Begriffe von Natur und Person, sondern sie richten sich nach der Urquelle der Erkenntnißnormen, welche in dem Sprachorganismus verkörpert sind. Jedermann versteht gemäß der natürlichen, in der menschlichen Gesellschaft gebildeten Vernunft, was Natur oder Person bedeutet.

Nach dieser Urquelle der Erkenntniß richten sich die Concilien in ihren Entscheidungen; denn sie müssen allgemein verständlich reden und in der einfachen Sprache der natürlichen Ueberzeugung sich ausdrücken. Wir bewundern die Einfachheit und Sicherheit der Bestimmungen und die natürliche Anwendung der ersten Erkenntnißgesetze. Der Satz: Gott ist Vater, Sohn und heiliger Geist, jeder einzeln und alle drei zusammen, entscheidet nach dem IV. Lateran-Concil über den Sabellianismus oder Quaternismus,

wie über den Tritheismus. Hätte der Satzorganismus ein doppeltes Prinzip, so daß man ihn in recto oder in obliquo, wie die Scholastiker lehren, verstehen könnte, so hätte das Concil nichts entschieden; ja, es könnte überhaupt nichts Bestimmtes behauptet werden.

Eine Speculation, welche selbst die Grundgesetze des Erkennens im Fundamente verletzt, hat keine Ursache, sich für eine christliche oder katholische geltend zu machen und über jede andere Art, die Grundfragen zu erörtern, schon im Prinzipe abzuurtheilen oder sie rücksichtslos zu verdächtigen und zu verfolgen. Es beweist nur den Mangel an universaler und tieferer Bildung in den philosophischen Systemen, wenn J. Kleutgen[91]) sagt: „Die katholischen Gelehrten hätten aus dem innigen Zusammenhang der Philosophie mit der Theologie schließen müssen, daß die in der Kirche seit Jahrhunderten, ja von den ersten Zeiten des Christenthums anerkannte Speculation einer wahren Grundlage nicht entbehren, daß sie zwar unvollständig, aber wenigstens in den wichtigeren Fragen nicht irrig sein, daß also auch eine wichtige Kritik des Erkenntnißvermögens mit dieser kirchlichen Speculation nicht in Widerstreit gerathen könne. Sie durften und mußten auch voraussetzen, daß jene großen Denker, welche in der Vergangenheit die philosophische Erkenntniß so weit gefördert hatten, von richtigen Ansichten über die Prinzipien der Speculation geleitet waren, mochten sie dieselben auch nicht vollständig und in besondern Abhandlungen entwickelt haben. Kurz, sie hätten einsehen müssen, daß es wohl ihre Aufgabe sein könne, das Bestehende nicht nur gegen die Neuerer zu vertheidigen, sondern auch auszubauen und zu vervollkommnen; aber nicht, gleich den Gegnern der kirchlichen Lehre, ein von der ersten Grundlage an neues Gebäude aufzuführen.“ Wäre die scholastische Speculation nicht im Widerspruche mit der natürlichen Wahrheit und mit der antiken und patristischen Bildung gestanden, so wäre keine solche Zerklüftung in die widersprechendsten Ansichten innerhalb der Scholastik möglich gewesen und die wahre Philosophie hätte jede andere unmöglich gemacht, während die in sich zerfallene Scholastik niemals den forschenden Geist befriedigen konnte, und daher außerhalb ihr die neuen Versuche in der Speculation hervorrufen mußte, sollte die Wahrheit auch für die Speculation errungen werden.

Nachdem der Irrthum in der Speculation nach der einen Seite der Entwicklung hin alle Hauptphasen durchgemacht hat, ist die Erkenntniß der Wahrheit aus dem Irrthume um so leichter, weßhalb das vorliegende Ur-

---

91) Die Philosophie der Vorzeit, vertheidigt von J. Kleutgen, Priester der G. J., Münster 1860. S. 15.

theil der Neuscholastiker sich nur aus dem Mangel an systematischer Erkenntniß herleiten kann. Statt die ersten Prinzipien nach dem organischen Zusammenhange zu verfolgen, werden nur antiquirte Schultraditionen vorgeführt, welche selbst nicht weiter begründet werden.

33. Die Urquelle des wahren Erkennens ist die in dem Sprachorganismus sich äußernde Vernunft, wodurch ein Object bestimmt wird. Ist die ausgebildete und systematisch entwickelte Erkenntniß die philosophische, so ruht sie auf der Grunderkenntniß, wovon sie die Ausbildung ist und wovon sie abhängt.

Diese Grunderkenntniß, welche das Mittel für die Ideenmittheilung bildet, kann nur wahr sein; denn es kann eben so wenig einen allseitigen Irrthum, als ein absolut Böses geben. Der erste Grund muß wahr und gut sein, um überhaupt das relativ Irrige und Böse möglich zu machen. Denn wer überzeugt wäre, daß der Sprechende seine Ueberzeugung, mag sie wahr oder irrig sein, nicht unzweideutig darlegen könnte, müßte auf die Sprache, als Mittel der Erkenntnißmittheilung, verzichten und könnte so niemals täuschen und getäuscht werden, oder nie eine Wahrheit aufnehmen und mittheilen. Es kann nämlich Jemand nur täuschen und getäuscht werden, weil er weiß, daß eine Sache durch die Sprache mitgetheilt werden kann, welche er annimmt, im Falle er keine Ursache hat, an der Wahrhaftigkeit oder Kenntniß und richtigen Einsicht des Nächsten zu zweifeln.

In der Sprache steht kein Wort isolirt, und auch allein betrachtet, weist das einzelne Wort auf andere und zugleich auf einen näheren und entfernteren Zusammenhang hin, worin es selbst bestimmt ist. Der vollendete Erkenntnißorganismus ist der Satz, worin eine Sache durch eine Bestimmung (Prädicat) näher entwickelt wird. Zwischen dieser Sache oder dem Subjecte und dem Prädikate kann kein objectiver Unterschied bestehen, weil sonst das Subject nicht entwickelt würde und das Prädicat nicht von ihm gälte, sondern etwas ganz Anderes enthielte. Weil daher die Scholastik auch einen andern als intellectualen Unterschied zwischen dem Subjecte und Prädicate des Satzes und somit einen doppelten Sinn im Satzverbande zuläßt, zerstört sie das Grunderkennen.

Was von dem Erkenntnißorganismus als Mittheilungsmedium gilt, hat auch von der objectiven Seite des Erkennens seine Geltung. Der Inhalt, welcher einzeln dargelegt wird, kann nur wahr sein; denn jedes Wort enthält eine bestimmte Wahrheit. Es kann weder leer sein, noch Doppeltes enthalten. Es kann aber auch die nächste Inhaltsentwicklung nach dem natürlichen Organismus nur wahr sein; denn man kann zwar Absurdes verknüpfen, z. B. daß das Eine auch das Andere, die Form auch die Materie ist; aber hier macht die Grundwahrheit sich geltend, weil jeder Vernünftige

einsieht, daß das Eine nicht das Andere sein kann, und weil er sich selbst nicht so äußert.

Was aber die Entwicklung anlangt, so kann diese wahr und falsch sein, je nachdem sie mit dem Grundwissen und mit sich selbst harmonirt oder nicht. Jene Wissenschaft, welche die Einheit in jedem Zweige und in dem Ganzen anstrebt, heißt Philosophie. Von ihr muß dasselbe Gesetz gelten, daß sie um so vollkommener und wahrer ist, je mehr sie die Grundgesetze des Erkennens sich zum Bewußtsein bringt und diese ausbildet.

Daraus folgt zugleich, daß sich in der Vollendung der Irrthum selbst zerstört und daß der entwickelte Irrthum die Wahrheit bestätigt, sowie, daß nur die Wahrheit sich selbst in der vollen Ausbildung bewährt und bezeugt. Es kann also nur Eine Wahrheit und nur Eine Philosophie geben. In der gesetzmäßigen Aeußerung der Vernunft ist ihr Criterium zu suchen, weßhalb diese die Urquelle für jeden Denker sein sollte. Denn wer sich an bereits gebildete Prinzipien anschließt und diese nicht selbst nach dem Grunderkennen reproducirt, verzichtet auf den selbsteigenen Besitz der Philosophie, welche nicht wie etwas Geschichtliches angeeignet wird.

Darum ist die Eine und wahre Philosophie, die jeder Denker anstreben soll, weder socratisch, noch platonisch, weder aristotelisch, noch stoisch, weder thomistisch, noch scotistisch u. s. w. Denn nur soweit jeder Denker sich die allgemeine Wahrheit angeeignet hat, hat er Bedeutung, weßhalb wohl ein Philosoph tiefer und höher steht, als ein anderer, ohne aber selbst eine andere, denn secundäre Quelle für die immer lebendige Entwicklung zu bilden.

Nur die allgemein wahre und menschliche, sowie einheitlich entwickelte Philosophie ist wahr und zugleich Aufgabe der Geschichte; nur diese ist geeignet, für die Entwicklung der Offenbarungswahrheit zu dienen und damit Eine Wahrheit zu bilden.

34. Die Geschichte kennt drei Perioden der philosophischen Entwicklung, die antike, die scholastische und die moderne. Nach dem Character der Geschichte steht es ohne weitere Beweise fest, daß diese Entwicklung weder vollkommen wahr, noch vollkommen falsch sein kann, sondern daß sie nur so weit wahr ist, als sie mit der Grundquelle harmonirt.

Die antike Philosophie ist ein selbstständiges Product. Aus der Naturbetrachtung bildeten sich höhere Formen und diese fügten sich wiederum zusammen zu einem Ganzen, das aber disharmonisch war. Daraus erzeugte sich die Skepsis und die Sophistik. Socrates erhob sich dagegen und machte, wie Keiner vor ihm, die Urwahrheit in der Sprache geltend, ohne selbst eine weitere Entwicklung zu versuchen. Diese strebten Plato und Aristoteles an, jener durch mehr poetische, dieser durch didaktische Lehrform. Obschon

aber beide auf die Grunderkenntniß wie Socrates hinweisen, so steht ihre darüber sich erhebende Speculation doch nicht damit in Harmonie. Die Ideen des Plato sind falsche Abstractionen, wie die aristotelischen Formen falsche Verbindungen. Der schulmäßige Irrthum des Aristoteles ist gefährlicher, als der des Plato, welcher leichter erkannt und vermieden wird. Die Platoniker haben damit, daß sie dem Aristoteles nicht folgen, sondern sich an die natürliche Wahrheit anschließen, einen großen Vorzug vor den Peripatetikern.

Die Väter kennen wohl die antike Philosophie, namentlich die platonische, aber sie machen davon einen sehr beschränkten Gebrauch, obwohl sie ihnen die Bildung gewährte, die christliche Wahrheit selbst nach der natürlichen Erkenntnißquelle zu entwickeln und zu vertheidigen. Sie kamen nicht in den Fall, eine Schulphilosophie zu pflegen, da sie auf das Leben einzuwirken hatten. Wie die vorchristlichen Philosophen die natürliche Wahrheit selbstständig entwickelten, so waren es die Väter, welche die christlichen Wahrheiten den Angriffen gegenüber selbstständig aufzufassen und allseitig für die christliche Ueberzeugung und Lebensordnung fruchtbar zu machen die Aufgabe hatten.

Unter der scholastischen Wissenschaft begreifen wir nicht alle Wissenschaft im Mittelalter, sondern nur diese, welche sich unter dem Einflusse der aristotelischen Philosophen für den Schulgebrauch bildete und auf die Dogmen angewendet wurde. Die Peripatetiker, durch deren Einfluß die scholastische Speculation sich bildete, sind Boëtius, Cassiodorus, die arabischen Commentatoren u. A. Vornehmlich Albertus der Große, Thomas von Aquin und Duns Scotus wendeten diese Speculation auf die christlichen Wahrheiten, oder zunächst auf die Sentenzen der Väter an, welche Petrus Lombardus in vier Büchern zusammengestellt hatte. In dem Maße, als die Rücksicht auf die Urquellen zurücktrat, entfernte sich die Scholastik von dem Leben und erzeugte ein einheitsloses Formelwerk, welches den Geist umstrickte und für die selbstständige Entwicklung der natürlichen und christlichen Wahrheiten unfähig machte. Nur was eine Einheit gewonnen hat, strebt wiederum gemäß dieser Einheit zum Ausgangspunkte zurück.

In der modernen Philosophie sucht der Geist selbstständig sich die natürliche und christliche, wie historische Wahrheit zu vermitteln. Diese Entwicklung ist keineswegs schon zu Ende geführt. Sie will also eine Weiterbildung durch selbstständige Forschung sein. Schon die Erneuerung der alten Philosophien beweist einen Drang nach universaler Bildung. Descartes und Baco suchen selbstständig zu forschen, ohne daß sie jedoch zum Ziele gelangten. Die Untersuchung des Erkenntnißvermögens durch Baco und Leibnitz und Kant beweist dasselbe Streben. In Fichte, Schelling und Hegel

steigerte sich die Speculation zur systematischen Einheit, jedoch ohne die Harmonie zu erreichen.

Aber der entwickelte Irrthum nützt ebenso, weil er zur Wahrheit hinführt. Hätte die Scholastik eine innere Wahrheit besessen, so hätte sie sich einheitlich vollendet und eine andere Speculation wäre nicht möglich gewesen. Man klage wegen der eigenen Verschuldung nicht die Geschichte und Andere an, welche die für das Leben unbrauchbare Scholastik durch eine selbstständige und lebensvolle Speculation zu ersetzen und den Geist zu befriedigen suchten. Wenn sie sich hiebei irrten, so haben sie für den selbstständigen Forscher, der den Irrthum im Zusammenhange verfolgen kann, noch immerhin Werth, da jetzt an die Ueberwindung des Irrthums der Besitz der Wahrheit geknüpft ist. Aber man bedenke, daß diese Bewegung, selbst um den Gang in der historischen Entwicklung zu erfassen, noch nicht abgeschlossen ist.

35. Was insbesondere die scholastische Speculation anlangt, so bildet sie eine besondere Form in der aristotelischen Philosophie, wie auch die der Araber; aber sie wich in vielen Punkten von der aristotelischen, wenn auch mehr unbewußt ab.

Was ihr eigenthümlich oder doch der Geist dieser ganzen Speculation ist, besteht in der realen Zusammensetzung der Begriffe; denn wenn auch bei Aristoteles Materie und Form eine Zusammensetzung bilden, so war doch dieser Irrthum nicht durchgebildet, sondern fand ein Gegengewicht an der in der Sprache sich darstellenden Wahrheit. Es bekennen aber die Scholastiker[92]) selbst, daß sich bei Aristoteles der Unterschied von Natur und Person, wie ihn die Schulen verstehen, nicht finde.

Die Compositionslehre aber bildet den Geist, das Prinzip und die Metaphysik der aristotelischen Scholastik, so daß sie sich durch diese Ausbildung vorherrschend von der antiken und modernen Speculation unterscheidet. Dieser Irrthum hebt das ganze Erkennen in den Grundprinzipien und im Wesen auf, weil er die geistige Natur des Erkennens ganz verkennt und an ihre Stelle den Mechanismus setzt. Bei den Vätern findet sich dieser Irrthum nicht; ja, sie werden gerade darum, weil sie andere Begriffe haben, der Begriffsverwechslung von den Scholastikern beschuldigt. Es ist daher ungeschichtlich, wenn J. Kleutgen[93]) sagt: „Unter der Philosophie der Vor-

---

[92]) Petav. de incarn. l. VIII. c. 2. §. 2. Anm. 70. — Tournely de incarn. qu. 8. a. 1: Hypostasim a natura quodammodo distingui, ignorarunt philosophi, quibus fides non illuxit, et haeretici, qui mysterium trinitatis oppugnavere.

[93]) Philosophie der Vorzeit, S. 3.

zeit, deren Vertheidigung diese Schrift gewidmet ist, verstehen wir jene Philosophie, welche von den ersten Zeiten der Kirche bis in das achtzehnte Jahrhundert wenigstens auf den katholischen Schulen allgemein gelehrt und von den Theologen für die heilige Wissenschaft benutzt wurde. Es war dieses, freilich nicht allen einzelnen Lehrpunkten, aber auch nicht blos den höchsten Grundsätzen und der Richtung nach, keine andere, als die von Sokrates gegründet, von Plato und Aristoteles ausgebildet, schon unter den Völkern der vorchristlichen Zeit für die ausgezeichnetste galt. Obschon sich mehrere Väter der Kirche und die Theologen der ersten Hälfte des Mittelalters mehr der platonischen, die Scholastiker aber der aristotelischen Philosophie bedienten; so läßt sich doch nicht läugnen, und wird auch gemeiniglich nicht geläugnet, daß die Speculation der Väter und Scholastiker, besonders wenn man sie in ihrem Gegensatz zur neuen Philosophie betrachtet, als eine und dieselbe anzusehen ist."

Diese Behauptung entbehrt allen Grundes, indem die Scholastik nicht nur von der Lehre der Väter, sondern auch von der des Aristoteles in entscheidenden Punkten abweicht. Daß die Scholastiker diese Uebereinstimmung behaupten, ist keine Bürgschaft für die Wahrheit, da sie auch die Väter, obwohl sie die entgegengesetzte Lehre haben, nach ihrer Ansicht interpretiren und in vielen Punkten sie tadeln. Nun hat das Erste immer den Vorzug vor dem Secundären, weil es der Wahrheit nicht so, wie das Folgende entrathen kann.

Wenn also zwischen der antiken und scholastischen Speculation keine wahre Fortbildung besteht, wie kann Jemand jedes Streben, welches die vorhandene Philosophie selbst prüft und nicht zuvor annimmt und welches auf die gemeinsame Quelle der Philosophie zurückgeht, verdächtigen oder die Scholastik als Norm für die weitere Entwicklung aufstellen? In der vollkommenen Entwicklung liegt selbst das Heilmittel gegen den Irrthum, welcher sich am Ende selbst zerstört. Wer die Entwicklung localisiren will, widerspricht der göttlichen Ordnung, und wer selbst keine vollkommene Entwicklung anstrebt und dadurch sich unfähig zeigt, in die Geschichte einzugreifen, aber gleichwohl Andere zu hemmen sucht, trägt, so viel an ihm ist, dazu bei, daß das Unwahre im Rechte fortbestehe.

Wenn die neuere Philosophie nach Selbstständigkeit strebt und die Grundlage untersucht, so ist sie darum, daß sie nach der Prüfung der früheren Philosophien an einer tieferen Begründung arbeitet, nicht zu tadeln. Es steht so viel fest, daß wir jetzt besser, als früher, die antike Philosophie nach den Quellen verstehen und im Zusammenhange begreifen; aber kein selbstständiger Forscher hat noch erklärt, daß die antike Philosophie in den Prinzipien genüge und für die Weiterbildung geeignet sei.

In der Kirche machte man wohl von den vorhandenen Bildungsmitteln Gebrauch, ohne daß jedoch die Kirche selbst eine Philosophie als die ihrige erklärt hätte, da hierin vollkommene Freiheit besteht, weßhalb das Beginnen der Neuscholastiker doppelt zu tadeln und für die christliche Wissenschaft und Kirche selbst verderblich ist.

b.

Von den intellectualen Acten der Unterscheidung und Verknüpfung.

§. 13.

36. Das Erkennen hat drei Stufen; die der Intuition, wenn das Object geistig angeschaut, aber nicht vermittelt wird; die Stufe der Reflexion oder Aus- und Einzelnbildung, wie die der Speculation oder der einheitlichen oder Ineinsbildung. Hier handelt es sich um die reflexive Erkenntniß. Was für die Anschauung unmittelbar nach seiner Einheit und Vielheit gegeben ist, wird hier geistig unterschieden und verknüpft.

Indem der Geist das Einzelne successive betrachtet oder unter eine höhere Einheit bringt, trennt er das Einzelne nicht von einander; sondern es gilt auch hier das in der Trinitätslehre und Christologie, wie überall wiederkehrende Gesetz, daß die Unterscheidung ohne Trennung und die Einigung ohne Vermischung zu vollziehen sei oder daß die Unterscheidung und Einheit sich nicht ausschließen dürfen.

Diese Unterscheidung und Verknüpfung ist eine intellectuale oder geistige, keine immanente oder emanente Scheidung und Verbindung nach realen Theilen, keine reale und mechanische Trennung und Verknüpfung. So wird die lebendige Natur nach Potenz und Thätigkeit unterschieden, wie das Ding nach Stoff und Form. Aber beides sind keine Theile; denn obschon die Potenz nicht die Thätigkeit in begrifflicher Fassung ist, so ist doch die lebendige Natur beides und die Potenz ist nicht ohne Act und der Act nicht ohne Potenz. Dasselbe gilt von Materie und Form, die schlechterdings jede Zusammensetzung ausschließen und darum unzertrennbar sind. Wer eine Form zerstört, thut es nur, indem er das Geformte zerstört.

Die Scholastik kennt keine intellectuale Unterscheidung und Verknüpfung, sondern nur eine mechanische, so daß die Unterscheidung mit der Trennung und die Verbindung mit der Vermischung oder Identification zusammenfällt. Was Tournely[94]) von der Zusammensetzung in Gott sagt, ist allge-

[94]) **Tournely de Deo et div. attrib. qu. 5. III. concl. obj. 8: Ad veram**

meine Lehre der Scholastiker. Dasselbe lehrt Perrone[95]) in der Christologie. Es werden die drei Personen in Gott und die zwei Naturen in Christus nicht unmittelbar verbunden gedacht, damit sie keine Confusion und Identification erfahren. Aber die drei Personen werden mit dem Wesen verbunden und identificirt, wie die zwei Naturen mit der Einen Person Christi. Hier sieht man klar, daß die Scholastiker die Unterscheidung mit der Trennung und die Einigung mit der Identifikation verwechseln, also mechanisch fassen, und nicht blos bei der Theorie stehen bleiben, sondern auch die christlichen Fundamentallehren zerstören.

37. Was von der Unterscheidung und Verknüpfung im Erkennen im Allgemeinen gilt, findet seine Anwendung auf alle Objecte, auf Gott und die Creatur; denn der Geist hat keine andere Erkenntniß für Gott, als für die Creatur. Läßt sich die Substanz trennen von der Thätigkeit, so gilt dieses von der göttlichen und creatürlichen; aber die Substanz ist immer innerlich lebendig und darum thätig.

Es lehrt aber Thomas[96]), daß bei der Creatur die Thätigkeit nicht die Substanz ist, wohl aber bei Gott, wo die Substanz die Thätigkeit sein soll. Aber wenn selbst die Thätigkeit real bei der Creatur unterschieden ist, wie kommt die Substanz überhaupt zum Erkennen und Wollen, sowie zu den Lebensacten? Sie kann an sich nur unlebendig sein, wie ein Mechanismus, und nicht selbstständig wirken. So hört alle Selbstthätigkeit und Freiheit auf.

Aber gerade in diesem Hauptpunkte, welcher mit der ganzen Zusammensetzungslehre der Scholastik verwachsen ist, weichen die Scholastiker von

---

compositionem necessaria est distinctio et unio; est quippe compositio distinctorum unio. Porro divinae personae qua parte in natura seu essentia uniuntur, non distinguuntur, et qua parte distinguuntur, non uniuntur, sed relative sibi mutuo opponuntur. Quomodo igitur compositionem aliquam efficere possunt? — Vgl. Anm. 25 — 27. 74.

[95]) Perrone, prael. theol. de incarn. c. 3: Cum haec conjunctio facta sit immediate in persona, ut diximus, non autem in naturis, sequitur, has naturas realiter inter se distingui, quarum unaquaeque naturales suas proprietates retinet ac proprias operationes et actus uniuscujusque proprios, cum tamen ex dictis natura nonnisi ratione ac virtualiter distinguatur a persona, sequitur, mediate factam esse conjunctionem inter naturas. —

[96]) I. qu. 77. a. 1: Operatio animae non est in genere substantiae, sed in solo Deo operatio est ejus substantia; unde Dei potentia, quae est operationis principium, est ipsa Dei, quod non potest esse verum neque in anima neque in aliqua creatura. — Relinquitur ergo, quod essentia animae non est ejus potentia. — Vgl. Anm. 60. 223. 239. 325.

dem ganzen Alterthume ab. Sowohl J. Damascenus[97]), als auch Augustinus[98]) und nach ihm Petrus Lombardus tragen die entgegengesetzte Lehre vor. Die Neuscholastiker[99]) folgen auch hierin wiederum blind den Scholastikern und behaupten dennoch die Harmonie zwischen den Vätern und Scholastikern.

Es manifestirt sich aber dieselbe intellectuale und geistige Natur des Erkennens in allen Formen und Stufen des Erkennens selbst, wie bei allen Objecten. Es verläuft aber der ganze Prozeß der Nachbestimmung in drei Stufen und Gestaltungen.

Gewöhnlich werden Begriff, Urtheil und Schluß als die drei Stufen in der logischen Erkenntniß angegeben. Hier kommt es nicht darauf an, diese Stufen und Gestaltungen selbst genau zu unterscheiden, als vielmehr darauf, diese Erkenntnißformen nur als Erkenntnißorganismen, nicht als Sachelemente zu begreifen. Wie nun der Begriff zu dem Inhalte sich nicht wie eine Sache zur andern verhält, sondern wie die Darstellung zu dem Dargestellten, ebenso verhält sich das Object zu dem Prädicate, wie das Allgemeine zu dem Besonderen. Es kommt überall nur ein idealer Unterschied und ein Erkenntnißorganismus in der Herausbildung zur Manifestation.

38. Daraus leuchtet die Genesis der scholastischen Compositionslehre und ihre Unmöglichkeit ein. Wenn im ersten Acte der transcendentalen Unterscheidung und Einigung, wodurch das besondere Sein unter ein Ge-

---

97) J. Damasc. F. O. l. II. c. 23: ἐνέργειά ἐστι φυσικὴ, ἡ πάσης οὐσίας ἔμφυτος κίνησις.

98) Pet. Lomb. l. I. sent. d 3. qu. 13: August. in lib. 9 de trin. c. 3: Mens enim amare seipsam vel meminisse non potest, nisi etiam noverit se. Nam quomodo amat vel meminit, quod nescit? Miro itaque modo tria ista inseparabilia sunt a seipsis, et tamen eorum singulum et simul omnia una essentia est, cum et relative dicantur ad invicem. — Qu. 14. Sed jam videndum est, quomodo haec tria dicantur una substantia. Ideo quia scilicet in ipsa anima vel mente substantialiter existunt, non sicut accidentia in subjectis, quae possunt adesse vel abesse. Unde Aug. in l. 9 de trin. c. 5. ait.: Admonemur si utcunque videre possumus, haec in animo existere substantialiter, non tanquam in subjecto ut color in corpore, quia etsi relative dicuntur ad invicem, singula tamen substantialiter sunt in substantia sua.

99) J. Kleutgen, a. a. O. S. 288: „Mag immerhin der Gedanke außer dem Geiste nicht sein können, so ist er doch vom Geiste reel verschieden. Denn wenngleich der Gedanke nichts anders als der seiner Denkkraft nach thätig gewordene Geist ist; so muß doch eben diese Thätigkeit als ein Sein betrachtet werden, das von dem Sein des Geistes d. h. von seiner Substanz verschieden ist."

nus gebracht wird, die Unterscheidung als mechanische Theilung begriffen und wenn in dem herabsteigenden Prozesse das Bestimmte als zweiter, und hinzukommender Theil gefaßt wird, so müssen das Allgemeine und Besondere, das Subject und Prädikat reale Theile sein und so eine Zusammensetzung bilden.

Das Abstrahirte und das Wesen, oder das, was die Definition bezeichnen soll, gilt als erster Theil, und heißt Abstraction. Ein solches Abstractum ist die humanilas nach den Scholastikern und wird als Fundament oder erster Theil begriffen. Das Bestimmte und Besondere, also homo, ist nicht das Ganze, sondern ein Theil und eine Ergänzung zum Abstracten. Dieses ist die allgemeine Lehre der aristotelischen Scholastik. Bei Thomas[100]) tritt sie klar und bestimmt hervor. Alles, was nicht zum be-

---

[100]) De ente et essentia (opus c. 30) cap. 5: Quidquid non est de intellectu quidditatis vel essentiae, hoc est adveniens extra et faciens compositionem cum essentia, quia nulla essentia sine his, quae sunt partes essentiae, intelligi potest. Omnis autem essentia vel quidditas potest intelligi sine hoc, quod intelligatur aliquid de esse suo facto. Possum enim intelligere, quid est homo vel phoenix, et tamen ignorare, an esse habeat in rerum natura; ergo patet, quod esse est aliud ab essentia vel quidditate, nisi forte sit aliqua res, cujus quidditas sit esse suum, et haec res non potest esse nisi una et prima, quia impossibile est, ut fiat alicujus multiplicatio nisi per additionem alicujus differentiae, sicut multiplicatur natura generis in speciebus vel per hoc, quod forma recipitur in diversis materiis, sicut multiplicatur natura speciei in diversis individuis.

S. ph. l. I. c. 21: In omni eo, quod non est sua essentia vel quidditas, oportet aliquam esse compositionem. Quum enim in unoquoque sit sua essentia, si nihil in aliquo esset praeter ejus essentiam, totum quod res est, esset ejus essentia; et sic ipsum esset sua essentia. Si igitur aliquid non est sua essentia, oportet aliquid in eo esse praeter ejus essentiam; et sic oportet in eo esse compositionem. Unde etiam essentia in compositis significatur per modum partis, ut humanitas in homine. Ostensum est autem in Deo nullam esse compositionem. Deus igitur est sua essentia.

Adhuc, solum illud videtur esse praeter essentiam vel quidditatem rei, quod non intrat diffinitionem ipsius. Diffinitio enim significat quid est res. Sola autem accidentia rei sunt, quae in diffinitione non cadunt. Sola igitur accidentia sunt in re aliqua praeter essentiam ejus. In Deo autem non sunt aliqua accidentia; nihil igitur est in eo praeter essentiam ejus; est igitur ipse sua essentia.

Item, quod non est sua essentia, se habet secundum aliquid sui, ad ipsam, ut potentia ad actum. Unde et per modum formae significatur essentia, ut puta humanitas. Sed in Deo nulla est potentialitas. Oportet igitur, quod ipse sit sua essentia.

grifflichen Wesen gehört, soll damit eine Zusammensetzung bilden; nur Gott soll als abstractes Wesen keine Addition einer Bestimmtheit zulassen. Daraus ersieht man klar, daß Gott nur ein abstraktes Wesen ist, welches alle Bestimmtheit ausschließt, weßhalb gerade darum alle anderen Wesen [101]) aus Potenz und Actus, oder aus Materie und Form zusammengesetzt sein müssen.

Ist aber Alles außer Gott in der Art zusammengesetzt, daß selbst die Thätigkeit als ein hinzukommendes Accidenz erscheint, so ist die ganze Creaturwelt ein von Gott beständig bewegter Mechanismus, und die ganze Schöpfung ist unerklärlich und in Widerspruch mit Gott. Wie aber diese Zusammensetzungslehre alles Leben ertödtet, so macht sie auch die ganze Speculation unmöglich, oder sie hebt das natürliche Erkennen in der Wurzel auf; denn wenn das Allgemeine und Besondere sich wie zwei Stücke verhalten, so kann das Allgemeine nicht vom Besonderen ausgesagt werden, und so ist es klar, daß der Satzorganismus unmöglich wird.

c.

Von den Formen der Unterscheidung und Verknüpfung.

§. 14.

39. Durch die intellectuale Unterscheidung und Verknüpfung entstehen dieser entsprechende Bestimmungen, Unterschiede und Einheiten oder Totalitäten.

Es handelt sich daher zunächst darum, das Prinzip und die Entwicklung für diese Formen festzustellen.

Das Prinzip kann kein anderes sein, als die Natur des Erkennens selbst, wornach die Objecte geistig aufgefaßt und vielheitlich bestimmt werden. Zwischen dem Geistesbilde und der Sache besteht kein realer Unterschied oder Gegensatz, sondern nur ein idealer, welcher aber in der Entwicklung erst zum Bewußtsein gelangt. Die Entwicklung selbst aber befolgt die allgemeinen Gesetze der Ausbildung, so daß schon im Grunde das Entwickelte gegeben ist.

Es ergibt sich aber eine dreifache Bewegung von der geistigen An-

---

[101]) S. theol. I. qu. 3. a. 7: Cum in Deo non sit compositio neque quantitativarum partium, quia corpus non est, neque compositio formae et materiae, neque in eo sit aliud natura et suppositum, neque in eo sit aliud essentia et esse, neque in eo sit compositio generis et differentiae, neque subjecti et accidentis: manifestum est, quod Deus nullo modo compositus est, sed est omnino simplex.

schauung aus, welche den Mittelpunkt bildet. So erhebt sich der Geist über alle Objecte, zuerst über die einer bestimmten Klasse, sodann über mehre Klassen und endlich über alle, indem er sie zugleich zusammenfaßt. Die bestimmten Bäume und Menschen kommen unter Baum und Mensch zu stehen; beide aber werden als Endliches, Geschaffenes zusammengefaßt. Wird Gott und die Creatur verbunden, so geschieht es durch den Allgemeinbegriff Substanz, Leben, Wesenheit u. s. w.

Diese Erhebung vollzieht der Geist unbewußt; aber die Reflexion über diesen Zusammenhang oder die Nachconstruction des wirklichen Erkennens kann diesen Prozeß wahr, einseitig oder verkehrt fassen.

Die begriffliche Einheit oder das begriffliche Wesen entsteht, wenn das Object nur als Ganzes im Unterschiede von anderen Objecten bestimmt wird. So ist höchstes Wesen der Begriff oder die begriffliche Wesenheit von Gott. Damit wird keine Abstraktion vorgenommen; denn der Inhalt wird nicht ausgeschlossen.

Wenn aber die Sache näher betrachtet wird, so entsteht die reale Vielheit und Unterschiedenheit. So ist der Mensch in der Wirklichkeit eine Vielheit von Einzelnwesen, gleichwie das Einzelnwesen selbst in sich Unterschiede besitzt, oder wie der Mensch aus zwei Substanzen besteht.

Endlich faßt der Geist diese Vielheit selbst wiederum zusammen und so entsteht die Einheit und Vielheit, das Ganze. Das Menschengeschlecht ist kein Begriff, sondern die zusammengefaßte Vielheit; aber Geschlecht überhaupt läßt sich, wie genus und species, auch begrifflich, wie inhaltlich anwenden. Nicht in dem Worte, sondern in dem Verbande liegt der Unterschied; so wird substantia und essentia in dreifacher Beziehung gebraucht, nicht minder humanitas.

Der Mensch verbindet in der Sprache diese Unterschiede und spricht zugleich das Prinzip der Erkenntniß damit aus. Er sagt: der Mensch besteht aus Leib und Seele; der Leib ist unpersönlich, die Seele ist persönlich. Aber die Seele durchdringt und belebt den Leib, und er ist eine zusammengesetzte Einheit. Damit erklärt er, daß der Mensch sich von Seele und Leib nicht real unterscheidet, daß aber Seele und Leib sich real unterscheiden, und eine zusammengesetzte Einheit begründen. Mensch verhält sich zu Leib und Seele nicht so, wie Leib und Seele selbst; auch unterscheidet sich Mensch von der zusammengesetzten Einheit durch den Grad der Entwicklung.

40. Betrachten wir nun zuerst die Formen der Unterscheidung, so kann es nur dreiheitliche Unterschiede geben, weil durch drei Beziehungen jedes Wesen, sowie eine Klasse und die Allheit der Wesen vollkommen bestimmt ist.

Zuerst erscheint das Object in der Relation zum Erkennen, wie Socrates zu Mensch, und hier entsteht nur ein idealer oder rationaler Unterschied. Nach der zweiten Relation, wornach jedes Object auf die anderen und in sich selbst bezogen ist, entsteht der reale oder objective Unterschied, welcher in der Sprache bestimmt hervortritt; denn Niemand sagt, daß der Leib die Seele ist, wie er beides von dem Menschen prädicirt. Endlich tritt in der Beziehung von Innen nach Aussen oder in der Zusammenfassung der formale Unterschied hervor, welcher sich von dem rationalen nicht an sich, sondern nur durch die Entwicklung abgrenzt.

Diese drei Formen der Unterscheidung haben wiederum Modificationen, welche durch die Sprache bestimmt werden; denn was nicht rational sich unterscheidet, kann nicht unmittelbar prädicirt werden. Also muß es objectiv unterschieden sein. So ist das Erkennen nicht das Wollen, weil dadurch beide Begriffe werthlos würden; aber das Erkennende ist auch wollend, wie das Wollende erkennend.

Hinsichtlich der Scholastik ist die Anwendung der Compositionslehre von dem Wesen dieser Zusammensetzung zu unterscheiden und beides zu prüfen.

Es ist aber allgemeine Lehre, daß Alles, was nicht das begriffliche Wesen ist, zu ihm hinzukommt und eine Zusammensetzung damit bildet (Anm. 100). Daraus folgt, daß Gott entweder nur das begriffliche Wesen, oder daß er zusammengesetzt ist, wenn er als gerecht, als Vater u. s. w. prädicirt wird. Die Scholastik[102]) lehrt nun, daß alle diese Beziehungen von Materie und Form, von Wesen und Subject, von Wirklichkeit und Natur, von Art und Unterschied, von Subject und Accidenz, welche bei den Geschöpfen eine Zusammensetzung machen, bei Gott keine Zusammensetzung bilden. Daraus ergibt sich, daß die rationalen Unterschiede von Natur und Existenz, Art und Individuum u. s. w. zu realen in Folge der mechanischen Unterscheidung umgebildet wurden. Gelten nun diese realen Unterschiede nur bei den Geschöpfen und kann der Mensch nicht anders als nach diesen Unterscheidungen von Gott sprechen, so entsteht eine doppelte Wahrheit, wenn diese Unterschiede bei Gott nicht gelten sollen.

Diese Lehre ist keineswegs antiquirt, so verkehrt sie an sich ist, son-

---

[102]) Thomas, s. th. I. qu. 3: Circa primum (simplicitatem Dei) quaeruntur octo: 1. Utrum Deus sit corpus; 2. utrum sit in eo compositio formae et materiae; utrum sit in eo compositio quidditatis sive essentiae vel naturae et subjecti; 4. utrum sit in eo compositio, quae est ex essentia et esse; 5. utrum sit in eo compositio generis et differentiae; 6. utrum sit in eo compositio subjecti et accidentis; 7. utrum sit quocunque modo compositus, vel totaliter simplex; 8. utrum veniat in compositionem cum aliis.

dern wird von den Neuscholastikern mit zweifelloser Sicherheit wiederholt, ohne daß man sich hierüber Rechenschaft ablegt. So sagt J. Kleutgen[103]): „Durch vollkommene Einfachheit Gottes wird jede Art von Zusammensetzung ausgeschlossen; allein nicht blos jene, welche dem Körper, sondern auch die, welche dem endlichen Geiste eigen ist. Der Körper besteht wesentlich aus reell verschiedenen Theilen, die physisch mit einander verbunden sind. Er erhält aber durch die Einigung derselben nicht nur eine bestimmte Ausdehnung im Raume, sondern auch eine bestimmte Größe und Form. Darum unterscheidet man in ihm außer der Zusammensetzung aus reell und quantitativ verschiedenen Theilen, auch jene aus Stoff und Form. Im endlichen Geiste finden wir zwar nicht diese, aber doch manche andere Zusammensetzung. Auch in ihm sind erstlich Substanz und Accidenz reell verschieden; der Gedanke, die Empfindung des Geistes ist nicht seine Wesenheit; es gibt also in ihm Modificationen, Zustände, Veränderungen. Es ist ferner ein reeller Unterschied zwischen der Natur und der Subsistenz, d. i. demjenigen, wodurch der Geist ein einzelnes besonderes Wesen und Person ist; ebenso zwischen der Wesenheit und den Eigenschaften; die Weisheit oder Thorheit, die Güte oder Schlechtigkeit gehören nicht zur Wesenheit des Geistes. Endlich ist aber auch zwischen der Wesenheit und dem Sein in allen endlichen Dingen ein reeller Unterschied." Wir werden zeigen, daß der Verfasser sich selbst nicht gleichbleibt, und den realen Unterschied zwischen der Natur und Subsistenz bestreitet, den er hier behauptet. Was soll man aber sagen, wenn selbst zwischen der Natur und den Eigenschaften und Kräften, also z. B. zwischen der Natur des Geistes und seiner Intelligenz und Willenskraft ein realer Unterschied angenommen wird?

Er sagt ferner (S. 93): „Unter den Sätzen, welche die Theologen ferner über die Einfachheit Gottes aufstellen, ist einer der umfassendsten, daß jener Unterschied, der zwischen dem Menschen und der Menschheit, d. h. der menschlichen Natur besteht, in Gott nicht stattfindet, daß also Gott die Gottheit selber ist." Diese allgemeine scholastische Lehre ist ebenso gegen die Vernunft, als die Kirchenlehre; denn was soll der Mensch sein, wenn er nicht an sich eine menschliche Natur ist? Es wird daher homo und humanitas[104]) in den Concilien bei Gelegenheit der Christologie vollkommen gleichgebraucht; aber deitas et deus unterscheiden die Scholastiker direct nach der Bezeichnung, obschon die Sache dieselbe sein soll, wie bei Thomas

---

[103]) Theologie der Vorzeit, I. B. S. 77. — Vgl. Anm. 114.

[104]) Comment. theol. n. 11 und 90. — Conc. Florent.: Quidquid ibi Dei est, non sit ab homine separatum; et quidquid est hominis, non sit a deitate divisum, — Vgl. Anm. 216.

schon (65) nachgewiesen wurde. Sonach fällt der ganze Unterschied als ein unvernünftiger und unkirchlicher hinweg.

41. Betrachten wir die Formen der Einheit, so gibt es ihrer eben so viele, als es Formen der Unterscheidung gibt.

Eine ideale Einheit bildet das Allgemeine und Besondere, die Sache und ihre Eigenschaften, das Subject und Prädicat, wie das Ganze und das Einzelne. Eine reale Einheit bilden die real unterschiedenen Kräfte und Vermögen, welche zusammen der Eine Geist sind, wie Wurzel, Stamm und Aeste zwar von einander real unterschieden, aber doch der Eine Baum sind. Die formale Einheit bildet dasselbe Sein nach den verschiedenen Zuständen und Entwicklungsformen, wie das Ganze und das Einzelne der Sache nach gleich und nur der idealen Entwicklung nach unterschieden sind.

Vorzüglich ist die zweite Form näher zu entwickeln und von den anderen abzugrenzen. Man unterscheidet Geschlecht, Art und Individuum; aber Geschlecht und Art fallen in dem Begriffe des Allgemeinen zusammen. Wir haben also das Allgemeine und Besondere, welches sich auf etwas Selbstständiges oder Unselbstständiges beziehen kann. Hier hat nun die nur logische Fassung der Gattung, Art und des Unterschiedes durch Porphyrius die Veranlassung zu der Ansicht gegeben, als wären die bestimmten Individuen, wie Petrus und Paulus, als Menschen spezifisch gleich und als Individuen nur accidental unterschieden. Der spezifische Unterschied und der individuale sind nicht vermittelt, wie das logisch, real und formal Accidentale.

Das Individuum (ἄτομον) heißt gegen das Allgemeine, gegen genus und species, das Letzte, und das Wirkliche, welches ein Dieses ist und daher nicht weiter abgetheilt werden kann. Es ist das nicht weiter Abtheilbare und hat zunächst nur einen logischen Sinn in Bezug auf die Abtheilung (divisio), womit die immanenten Unterschiede nicht ausgeschlossen sind. Es heißt auch nicht das Untheilbare im realen Sinne; denn dieser bestimmte Körper ist ein Individuum und doch theilbar. Es muß noch eine andere Rücksicht hinzutreten, um diesen Begriff zu bilden. Es ist das Einzelne und Zählbare gegen das Allgemeine, welches nicht gezählt wird; denn Niemand zählt zu vier bestimmten Bäumen auch noch den Baum als Fünftes, oder das Ganze zum Enthaltenen.

Das Individuum ist nicht nothwendig Substanz; aber die Substanz ist zunächst das Individuale, weil am wenigsten durch die nachfolgende Erkenntnißbestätigung Unterschiedene. Aber das besondere Sein ist darum noch nicht allein stehend und allein auf sich ruhend, wenn es selbst Substanz ist. Es gibt auch hierin Grade. Dieser Nichtunterschied führte zu

verschiedenen Irrthümern in der Christologie, wo die Menschheit gleichfalls eine individua substantia oder etwas Einzelnes, ein Individuum, ein bestimmter Mensch ist, ohne daß er darum schon alleinstehend (*ἰδιοσύστατος*) wäre. So ist auch die leibliche Natur des Menschen eine individua substantia, ohne allein zu stehen.

Wenn Thomas[105]) sagt, daß die Person eine individuale Substanz von geistiger Natur bezeichne, so folgt er nur Boëtius, ohne die Einzelnheit und das Alleinbestehen zu unterscheiden. Aber indem er hinzufügt, daß das Individuum in sich ununterschieden, aber von Anderem unterschieden ist, so verkennt er die Bedeutung von *ἄτομον*, welches wohl in sich relative Unterschiede haben kann, wie der bestimmte Mensch. Boëtius[106]) kennt den Gattungs-, Art-, sowie Zahlenunterschied; aber die Theorie führt zu Irrthümern, weil die der Zahl nach unterschiedene Substanz nur auf Accidentales sich gründet, so daß hier die individuale Substanz fehlt. Es ist sonach diese Theorie mangelhaft, und es kommt darauf an, welche Anwendung von ihr gemacht wird.

Der reale Unterschied hat Grade; er ist ein immanenter oder emanenter. Aber auch der immanente hat wiederum Unterschiede; so ist das Erkenntniß- und Willensvermögen mehr unterschieden, als die entsprechenden Acte, aber weniger als Seele und Leib im Menschen. Der emanente Unterschied besteht zwischen alleinstehenden Individuen entweder derselben Art, wie zwischen Petrus und Paulus, oder verschiedener Art, wie zwischen Gott und Petrus.

Den immanenten und emanenten Unterschied bestimmt J. v. Damascus[107])

---

105) I. qu. 29. a. 4: Persona in communi significat substantiam individuam rationalis naturae. Individuum autem est, quod est in se indistinctum, ab aliis vero distinctum.

106) Boëtius de trin. cap. 1: Idem dicitur tribus modis, aut genere, ut idem homo quod equus, quia his idem genus, ut aninal; vel specie, ut idem Cato quod Cicero, quia eadem species, ut homo; vel numero, ut Tullius et Cicero, quia unus est numero. Quare diversum etiam vel genere vel specie vel numero dicitur; sed numero differentiam accidentium verietas facit; nam tres homines neque genere neque specie, sed suis accidentibus distant.

107) J. Damasc. O. F. l. I. c. XI.: *χρὴ δὲ εἰδέναι, ὅτι ἕτερόν ἐστι τὸ πράγματι θεωρεῖσθαι, καὶ ἄλλο τὸ λόγῳ καὶ ἐπινοίᾳ. ἐπὶ μὲν οὖν πάντων τῶν κτισμάτων ἡ μὲν τῶν ὑποστάσεων διαίρεσις πράγματι θεωρεῖται. πράγματι γὰρ ὁ Πετρὸς τοῦ Παύλου κεχωρισμένος θεωρεῖται· ἡ δὲ κοινότης καὶ ἡ συνάφεια καὶ τὸ ἓν λόγῳ καὶ ἐπινοίᾳ θεωρεῖται· νοοῦμεν γὰρ τῷ νῷ, ὅτι ὁ Πέτρος καὶ ὁ Παῦλος τῆς αὐτῆς εἰσι φύσεως καὶ κοινὴν μίαν ἔχουσι φύσιν· ἕκαστος γὰρ αὐτῶν ζῶον λογικὸν θνητὸν κτλ. αὕτη οὖν ἡ κοινὴ φύσις τῷ λόγῳ ἐστὶ θεωρητή· οὐδὲ γὰρ αἱ ὑποστάσεις ἐν ἀλλήλαις*

wie zwischen dem, was πράγματι und διανοίᾳ unterschieden ist. Hier ist also das Alleinstehende zum Grundbegriffe genommen. Petrus und Paulus sollen der Sache (πράγματι) nach und an sich als unterschieden erkannt werden, aber als Eins nur durch die Denkthätigkeit (διανοίᾳ). Bei Gott aber ist die Einheit das Erste und der Unterschied nur durch die Denkkraft erkennbar. Der letztere Unterschied ist ein erschlossener, obschon realer. Auch die Concilien[108]) machen von dieser unmittelbar und mittelbar sich darstellenden Unterschiedenheit Gebrauch in der Christologie.

Was aber die numerische Differenz anlangt, so ist sie die nicht weiter abtheilbare und somit letzte, also zählbare, weil diese und jene Farbe gezählt werden. Diese logische Bezeichnung ist aber für die Natureinheit unzureichend, weil auch das, was nicht von Natur aus Eines ist, wie dieses Haus, diese Stadt, ein Einzelnes, der Zahl nach Einiges, aber nicht der Natur nach Einiges ist. Bei Gott aber ist diese Bezeichnung ganz unpassend, da nicht die Natur und Gott, sondern nur die Person zählbar ist. Schon bei Aristoteles[109]) kommt diese Bezeichnung vor.

Bei dem göttlichen Wesen handelt es sich um die Ureinheit, die Natureinheit, nicht um die Zahleinheit, also daß er als Einzelnganzes begriffen werde; denn die Concilien[110]) nennen die Gottheit selbst ganz im Gegen-

---

εἰσίν· ἰδίᾳ δὲ ἑκάστη καὶ ἀναμέρος, ἤγουν καθ' ἑαυτὴν κεχώρισται, πλεῖστα τὰ διαιροῦντα αὐτὴν ἐκ τῆς ἑτέρας ἔχουσα... πλέον δὲ πάντων τῷ μὴ ἐν ἀλλήλαις, ἀλλὰ κεχωρισμένως εἶναι, ὅθεν καὶ δύο καὶ τρεῖς ἄνθρωποι λέγονται καὶ πολλοί· τοῦτο δὲ καὶ ἐπὶ πάσης ἐστὶν ἰδεῖν τῆς κτίσεως.

Ἐπὶ δὲ τῆς ἁγίας... τριάδος τὸ ἀνάπαλιν· ἐκεῖ γὰρ τὸ μὲν κοινὸν καὶ ἓν πράγματι θεωρεῖται διά τε τὸ συναΐδιον καὶ τὸ ταὐτὸν τῆς οὐσίας καὶ τῆς ἐνεργείας καὶ τοῦ θελήματος καὶ τὴν γνώμης σύμπνοιαν, τήν τε τῆς ἐξουσίας καὶ τῆς δυνάμεως καὶ τῆς ἀγαθότητος ταυτότητα· οὐκ εἶπον ὁμοιότητα, ἀλλὰ ταυτότητα.

108) Conc. oecum. V. cap. 7: — *μὴ τῇ θεωρίᾳ μόνῃ τὴν διαφορὰν τούτων λαμβάνει, ἐξ ὧν καὶ συνετέθη κτλ.* — Agath. ep. dogm.: — differentiam quippe adunatarum in eo naturarum sola contemplatione discernimus, ex quibus inconfuse, inseparabiliter et incommutabiliter est compositus.

109) Aristot. categ. cap. 2: *ἁπλῶς δὲ τὰ ἄτομα καὶ ἓν ἀριθμῷ κατ' οὐδενὸς μὲν ὑποκειμένου λέγεται, ἐν ὑποκειμένῳ δὲ ἔνια οὐδὲν κωλύει εἶναι· ἡ γάρ τις γραμματικὴ ἐν ὑποκειμένῳ μέν ἐστι, καθ' ὑποκειμένου δὲ οὐδενὸς λέγεται.*

110) Conc. Lugd. II. cfr. n. 6. — C. Lat. IV. cap. 2: ... quamvis concedat, quod Pater et Filius et Spiritus s. sunt una essentia, una substantia, unaque natura; verum unitatem hujusmodi non veram et propriam, sed quasi collectivam et similitudinariam esse fatetur, quemadmodum dicuntur multi homines unus populus et multi fideles una ecclesia. — Cum vero veritas pro

satze zur Trinität, und diese concrete Einheit heißen sie auch Einheit schlechthin oder die wahre im Gegensatze zur collectiven und gleichnißweisen. Das Einzelnganze steht dem Gesammtganzen, wie der bestimmte Mensch allen Menschen als Einheit entgegen, aber nicht der nur begrifflichen und spezifischen Einheit. Das Einzelnganze drückt die lebendige Einheit (trinitas individua) aus, die begriffliche Einheit dagegen die mechanisch einfache Einheit der Scholastik gemäß der natura tribus modis affecta.

42. Es bleibt noch eine dritte Form der Einheit und des Unterschiedes zu besprechen übrig, nämlich die nach der Beziehung, welche das Object voraussetzt. So ist der Creaturgeist sowohl in sich selbst bezogen, als auch nach außen, oder es läßt das Object selbst sich nach bestimmten Beziehungen unterscheiden. So verhält sich Länge und Höhe, Rechts und Links, oder der Anfang, die Mitte und das Ende eines Dinges. Hier ist es klar, daß die Beziehungen selbst unter einander, aber nicht von der wirklichen Sache unterschieden sind. Weil dieser Unterschied die Sache voraussetzt, so kann er füglich zum Unterschiede von dem rationalen und realen der formale genannt werden. Er ist nach der Prädication, wenn vom Object als Ganzem die Form prädicirt wird, ein rationaler oder idealformaler, aber realformaler, wenn die eine Form der anderen gegenübergestellt wird.

Die Scotisten kennen außer dem rationalen und realen noch den formalen oder formalistischen, die späteren Thomisten den virtualen Unterschied oder differentia rationis ratiocinatae, obwohl Viele auch hierin noch einen Unterschied machen.

Der formalistische Unterschied soll zwischen zwei Formalitäten, worunter man abstracte Formen, wie animalitas und spiritualitas, versteht, und zwischen der Formalität und der Sache bestehen. Die Frage dreht sich hier darum, ob das Allgemeine an sich Wirklichkeit habe oder nicht u. s. w. Bei der Lehre von den göttlichen Eigenschaften modificirt sich diese Theorie dahin, daß z. B. die Weisheit und die Güte formaliter von einander sich unterscheiden. Diese Lehre ist allein wahr, daß die Attribute Gottes auch unter sich sich unterscheiden, und zwar nicht erst in der Aeußerung, wogegen der Unterschied zwischen dem Wesen und den Attributen nicht formal und objectiv, sondern nur rational sein kann [111]).

---

fidelibus suis orat ad Patrem: Volo, inquiens, ut ipsi sint unum in nobis, sicut et nos unum sumus: hoc nomen unum, pro fidelibus quidem accipitur, ut intelligatur unio charitatis in gratia, pro personis vero divinis, ut attendatur identitatis unitas in natura.

[111]) Vgl. die christliche Lehre von den göttlichen Attributen, n. 65. — Die speculative Theologie des hl. Thomas von Aquin, n. 109.

Dagegen lehrt Thomas [112]) das Gegentheil, daß nämlich die Vollkommenheiten, z. B. Erkennen und Wollen bei Gott in der Immanenz Gott nicht zukommen, sondern vollkommen zusammenfallen, und daß der Unterschied erst in der Außenbeziehung hervortritt oder von dem Denkgeiste gemacht wird. Sonach ist Gott nicht an sich, sondern nur virtute, der Kraft nach erkennend und wollend. Diese Lehre kommt bei dem Ausgange des Sohnes und hl. Geistes zur Anwendung; denn wenn Beide durch die Intelligenz und den Willen ausgehen, wie man gewöhnlich lehrt, so ist beides unwahr, wenn die Intelligenz der Wille ist. Hier kann es sich um keine bloße Denkbeziehung, sowie um keine Aeußerung handeln, weil beide Acte Gott immanent sind. Hier entsteht ein reiner Nominalismus; denn die Sprache verliert ihre Wahrheit, wenn der Satz: Die Intelligenz ist der Wille, wahr ist, oder der Satz: Gott erkennt und will, den Sinn haben kann, daß er nicht an sich erkennt und will, sondern nur der Kraft nach, weil Gott nur Eine Thätigkeit, nämlich sein Wesen, haben soll, wie wir bereits (Anm. 60, 96) hörten.

Hier haben wir das Prinzip und die Anwendung von der scholastischen Lehre der mechanischen Einfachheit und Zusammensetzung. Bei Gott hört jede Vielheit auf und die Eigenschaften verlieren ihre Bedeutung; denn es ist nicht wahr, daß Gott erkennt, wenn damit nur eine Wirkung bezeichnet werden soll, zumal dieser Act Gott immanent ist. Es ist eben so wenig wahr, daß Gott erkennt und will, weil das Erkennen zugleich das Wollen ist. Hier sieht man, daß der sogenannte virtuale Unterschied, der zu den rationalen gezählt wird, eine reine Fiction ist, um den Schwierigkeiten, die aus den Prinzipien entstehen, zu entgehen. In der Anwendung, wenn z. B. der Sohn durch die Intelligenz, der hl. Geist durch den Willen ausgehen soll, handelt es sich um einen objectiven Unterschied zwischen Erkennen und Wollen, wenn auch zwischen Gott und seinem Erkennen und Wollen nur

---

112) S. phil. l. IV. cap. 24: Si quis vero iterum dicat, quod differunt processiones secundum principium, in quantum Pater producit Filium per modum intellectus, ut verbum, Spiritum autem sanctum per modum voluntatis, quasi amorem, secundum hoc oportebit dici, quod secundum differentiam voluntatis et intellectus in Deo Patre distinguantur duae processiones et duo procedentes. S e d v o l u n t a s e t i n t e l l e c t u s i n D e o P a t r e n o n d i s t i n g u u n t u r s e c u n d u m r e m, sed solum secundum rationem, ut ostensum est. S e q u i t u r i g i t u r, q u o d d u a e p r o c e s s i o n e s e t d u o p r o c e d e n t e s d i f f e r a n t s o l u m ratione. Ea vero, quae s o l u m r a t i o n e d i f f e r u n t, d e s e i n v i c e m p r a e d i c a n t u r; v e r u m e n i m e s t d i c e r e, q u o d d i v i n a v o l u n t a s e s t intellectus ejus, et e converso. Verum ergo erit dicere, quod Spiritus sanctus est Filius, et e converso, quod est Sabellianae impietatis. — Vgl. Anm. 210.

ein rationaler Unterschied besteht. Es wären nun alle Väter, welche so argumentirten, für Thoren zu erklären, wenn sie keinen objectiven Unterschied zwischen Wollen und Erkennen angenommen hätten, und für die Thomisten, welche diesen Unterschied läugnen, wird das allgemeine Kriterium und die natürliche Wahrheit, welche in der Sprache liegt, werthlos. Sie sind reine Nominalisten, welche den Unterschied der Namen und Begriffe aufheben.

Auf der andern Seite aber verdecken die Scholastiker den realen Unterschied, welchen sie zwischen der Natur und Person in Gott annehmen, um nicht gegen das Dogma zu verstoßen, durch das Vorgeben des virtualen Unterschiedes und durch den Mißbrauch der Sprache. Denn Gott, welcher wahrhaft Vater heißt, soll es nicht in recto, sondern in obliquo, also gar nicht sein, so daß hier der Satz seine Bedeutung verliert, wie die Begriffe, wenn z. B. das Erkennen das Wollen ist, sinnlos werden. Die Scholastiker schreiben der abstracten Wesenheit eine Thätigkeit und damit eine Existenz außer (praeter) der Trinität zu, womit sie einen objectiven Unterschied annehmen, den sie aber verdecken, indem sie ihn einen virtualen nennen.

Die scholastische Compositionslehre ist also sowohl nominalistisch, als auch realistisch; denn diese falsche Unterscheidung und Verbindung enthält nothwendig diese zwei Abirrungen. Da sich aber später gegen das realistische Extrem der Nominalismus besonders ausbildete, so verdeckten die Realisten ihren Irrthum der realen Unterscheidung durch den virtualen Unterschied, der zwischen dem Formalismus der Scotisten und dem Nominalismus in der Mitte stehen sollte, aber an sich nichts Anderes, als der Widerspruch ist. Die Erklärung, welche die Scholastiker [113]) von dem virtualen Unterschiede geben, daß er zwischen der an sich einfachen Sache und zwischen den Wirkungen oder Denkbeziehungen stattfinde, überwindet den Nominalismus nicht; denn Gott ist an sich erkennend und wollend, nicht in einer einfachen und indifferenten Kraft, und Niemand versteht darunter eine Wirkung. Aber sie kennen auch den rationalen Unterschied nicht, welcher nicht

---

[113]) Tournely de deo et div. attributis qu. 3. a. 2: Distinctio rationis ea dicitur, quae fit per mentem, et duplex est: una rationis, ut vocant, ratiocinantis, altera rationis ratiocinatae. Prior fit per mentem sine ullo in re fundamento, v. gr. in ista propositione: Petrus est Petrus; altera vero fit etiam per mentem, sed cum aliquo in re fundamento; atque haec distinctio virtualis nominari solet, hoc est, rei in se quidem unius et simplicis, sed quae pluribus distinctis aequivalet, nobisque distinguendi rationem ac fundamentum subministrat propter varios ejus effectus ac summam naturae ipsius praestantiam et excellentiam. — Vgl. comment. theol. n. 28.

zwischen zwei gleichen Wörtern, z. B. Petrus ist Petrus, sondern zwischen Subject und Prädicat oder dem Dinge und seinen Eigenschaften besteht.

Da das Geschaffene nach der Scholastik aus Potenz und Actus, Wesen und Individualität u. s. w. zusammengesetzt ist, und da die Zusammensetzung reale Unterschiede erfordert, so wissen die Scholastiker nicht, wie sehr sie sich selbst widersprechen, wenn sie bei den Geschöpfen einen virtualen Unterschied annehmen. J. Kleutgen[114]) widerspricht sich überdieß noch direct; denn in der Theologie der Vorzeit sagt er: „Es ist ein reeller Unterschied zwischen der Natur und der Subsistenz, d. h. demjenigen, wodurch der Geist ein einzelnes und besonderes Wesen und Person ist.“ Ferner S. 99: „Wäre also zwischen dieser (Natur) und der Persönlichkeit, d. h. dem, wodurch ein Mensch Person ist, kein reeller Unterschied, so hätte Christus mit der menschlichen Natur auch eine menschliche Persönlichkeit angenommen.“ — Das directe Gegentheil sagt er in der Philosophie der Vorzeit: „Wenn nicht bloß unsere Vorstellungen, sondern auch die Dinge allgemein sein sollen; so muß es, sagten wir oben, in jedem Dinge zwischen seiner Natur und seiner Individualität irgend einen Unterschied geben. Dieser Unterschied ist aber den Realisten zufolge nur jener virtuale, der also in dem Sein des Dinges seinem Grunde nach vorhanden ist, und erst in unserem Denken wirklich wird. Nach den Formalisten aber sind Natur und Individualität in dem Dinge selbst nicht zwar wie eine Sache von der anderen, aber doch wie die Sache von einer Realität oder Formalität unterschieden; wohingegen die Nominalisten behaupteten, daß diese Unterscheidung zwischen dem Wesen und der individuellen Eigenthümlichkeit nur in unserer Vorstellungsweise, nicht in den Dingen gegründet, also eine distinctio pure mentalis sei. — Ist das individualisirende Prinzip von dem Wesen des Dinges in der Wirklichkeit verschieden, so haben auch in dem Dinge die Wesenheit und die Individualität jede ihr eigenes Sein, und dann erhalten wir nicht das, was die Scotisten formale Distinction nennen, sondern eine im vollen Sinne reale Distinction, und das Verhältniß der Individualität zur Wesenheit ist das des Accidenz zur Substanz. Soll nun aber ferner durch diese Lehre die Allgemeinheit der Dinge vertheidigt werden, so folgt zunächst zwar nur, daß alle Dinge derselben Gattung eine Wesenheit unter vielen Accidenzen, aber in letzter Instanz, daß alles, was ist, ein gemeinsames Sein hat, das sich durch die verschiedenen Weisen, worin

---

114) J. Kleutgen, vgl. Anm. 103 S. 99 Theol. der Vorzeit. — Philosophie der Vorzeit S. 291 und 297. — Er zeigt selbst, wozu die Annahme von realen Unterschieden und somit der ganzen Zusammensetzungslehre führt, nämlich zu einem Mechanismus, worin nur Gott das einzig lebendige Wesen ist.

es da ist, in Gattungen, Arten und Individuen sondert: — die eine Substanz unter unendlich vielen Accidenzen der Pantheisten." — Damit hat sich der Verfasser selbst sein Urtheil gesprochen; denn er nimmt einen realen Unterschied selbst an, obwohl er diesen hier bestreitet. Ein virtualer oder nur potenzialer Unterschied ist gar keiner; denn die Unterschiede müssen, um verglichen zu werden, bestehen. Besteht er nur außer dem Erkennen, was nothwendig ist, um damit eine Anwendung zu machen, so ist er real; besteht er nur im Erkennen, so ist er rational. Ein mittlerer Unterschied ist ein Unding.

Schon diese buntscheckigen Widersprüche der Schulen mit einander weisen auf das verkehrte Prinzip hin, worin Thomas und die anderen einen realen Unterschied wegen der Zusammensetzungslehre direct annehmen. Bei Gott kommen sie mit sich selbst in Widerspruch und bei dem Geschaffenen treten die Widersprüche, die im Prinzipe liegen, offen in den Realismus und Nominalismus auseinander. Der virtuale Unterschied, welcher Beides vermitteln will, stellt den Widerspruch klar heraus.

B.

Von den Begriffen von Natur und Person.

a.

Von Natur und Person im Allgemeinen.

§. 15.

43. Die Begriffe von Natur und Person haben mit den allgemeinen Begriffen, die man Universalien nennt, die begriffliche Natur gemeinsam, weßhalb wir von den Allgemeinbegriffen besonders handeln müssen. Hier kommen die Fragen über den Realismus und Nominalismus zur Sprache.

Unter Begriff verstehe ich hier das intellectuale Bild, wodurch etwas überhaupt erfaßt wird. Es gibt demgemäß einen Einzelnbegriff, wie das Wort Sokrates, einen allgemeinen und abstracten, wie Mensch zu Sokrates, und einen Gesammtbegriff, wie Einheit von Natur und Geist als Bestimmung für den Menschen. Es wird also immer ein Gegensatz zwischen Begriff und Begriffenem erfordert, und das Verhältniß ist ein unmittelbares im Einzelnbegriffe, ein einseitig oder allseitig vermitteltes in dem abstracten und Gesammtbegriffe. Zum Bewußtsein kommt dieses Verhältniß erst in der Reflexion.

Hier fragt es sich insbesondere um das Verhältniß des allgemeinen Begriffes zur Sache, welche durch den Einzelnbegriff erfaßt wird. Den

unmittelbaren Begriff nennen wir auch Idee. Es kann sich hier nur die Natur des Erkennens wiederholen, und weil dieses eine geistige Wiederholung des Objectes ist, so muß der Allgemeinbegriff auf das Objective im Ganzen und zwar mittelbar gehen. Es ist also das Einzelne das Object und das Wirkliche, welches durch das Universale aufgefaßt wird.

Das Universale existirt wohl, aber nicht an sich, weil nur das Einzelne an sich existirt, oder es hat nur eine mittelbare Existenz in dem Einzelnen, welches die Sache ist. Weder wie Plato, noch wie Aristoteles sagte, ist das Verhältniß zwischen beiden richtig begriffen; denn weder außer dem Geiste und dem Einzelnen, noch außer dem Geiste in dem Einzelnen als Theil oder Grund, als Seele oder Form, existirt das Universale.

Die Scholastiker folgen dem aristotelischen Compositionsrealismus, welchen sie zum Unterschiede von dem platonischen den gemäßigten nennen, und welcher Pseudorealismus ist, weil das Allgemeine nicht an sich existirt, und wenn es existiren soll, ein leeres Wort wird, indem es nur als Einzelnes existiren kann und somit aufhört, Allem oder Vielem gemeinsam zu sein, außer im realistischen Sinne, wie alle Glieder das Herz gemeinsam haben. Es ist also der Pseudorealismus, welcher in der Zusammensetzung des Wesens und des Besonderen liegt, immer mit dem Nominalismus verbunden und darum immer pseudoideal, wie der wahre Realismus und der wahre Idealismus unzertrennbar sind.

Die Compositionslehre bildete sich aus, als man in der Theorie über die allgemeinen und zumeist logischen Begriffe auch über ihr Verhältniß zu dem Wirklichen sich auszusprechen veranlaßt wurde. Porphyrius [115]) legte das Problem im Einzelnen vor, ohne es zu entwickeln, und zwar, ob die Universalien wirklich seien, ob sie bloße Begriffe, oder auch an sich bestehen, ob sie Körperliches oder Unkörperliches seien, ob sie getrennt oder im Sinnlichen existiren. Die letzten zwei Fragen beziehen sich auf Plato und Aristoteles; aber die weitern Fragen, ob die Universalien als Geistiges oder Leibliches bestehen, ist damit noch nicht entschieden. Gerade diese Frage erörterte man am allerwenigsten.

Boëtius [116]) entschied sich für die mechanische Verbindung oder für

---

[115]) Porphyrius, *εἰσαγώγη* cap. 1: *αὐτίκα περὶ γενῶν τε καὶ εἰδῶν, τὸ μὲν εἴτε ὑφέστηκεν, εἴτε καὶ ἐν μόναις ψιλαῖς ἐπινοίαις κεῖται, εἴτε καὶ ὑφεστηκότα, σώματά ἐστιν, ἢ ἀσώματα, καὶ πότερον χωριστὰ, ἢ ἐν τοῖς αἰσθητοῖς καὶ περὶ ταῦτα ὑφεστῶτα, παραιτήσομαι λέγειν.*

[116]) Boëtius in Porphyrium dial. I.: Ita ergo nunc de generibus, speciebus

die Compositionslehre, und seine ganze Lehre ruht auf dieser Composition, weßhalb diese Theorie schon in die Praxis übergegangen war, ehe man in den Fall kam, darüber reiflich und ernstlich nachzudenken. Die Praxis der ganzen Scholastik ruht auf der Compositionslehre; aber die Theorie der ersten Scholastiker und der Nominalisten entspricht ihr nicht. So kam die Entwicklung dieser Frage nicht zum Abschlusse. Im Ganzen sind die Differenzen nicht zur vollkommenen Ausgeburt gekommen, weder die des Realismus, noch die des Nominalismus, indem man statt in den Principien, vielmehr in den Abfolgerungen eine Vermittlung suchte, wie wir an der virtualen Differenz sehen. Dieselbe Erscheinung gewahren wir auch in der neuen Philosophie, daß die falschen Lehren nicht im Prinzipe abgeschnitten werden, sondern daß man im Unwesentlichen zu vermitteln sucht.

Daß der Nominalismus, soferne er gegen die endlosen Complemente und Zusätze sich erhob, im Ganzen einen wohlthätigen Einfluß ausübte, ist nicht in Abrede zu stellen; mußten doch selbst die Realisten ihren Mechanismus einschränken, und den virtualen Unterschied ersinnen.

44. Diese Extreme des Realismus und Nominalismus, welche nothwendig verbunden sind, werden aufgehoben, wenn das Prinzip des Erkennens vollkommen entwickelt wird. Es ist demgemäß das Allgemeine im Geiste und in der Wirklichkeit; aber als Allgemeines ist es zunächst nur im Geiste, also nicht an sich existent, sondern als das, was dem Allgemeinen entspricht, hat das Universale eine objective und zwar mittelbare Wirklichkeit. So existirt der Mensch nicht an sich, sondern nur im Geiste; aber als Object existirt er als dieser oder jener Mensch.

Eine Verbindung von dem Allgemeinen und Besonderen ist sohin nicht möglich, weil das Allgemeine als solches im Geiste existirt und geistig ist, während das Object des Allgemeinen als Einzelnes besteht und somit auch Körperliches betreffen kann. Nach der Compositionslehre ist das Allgemeine als Theil im Wirklichen, weßhalb es aufhört, allgemein zu sein. Diese Compositionslehre hat das Prioritätsrecht vor der Theorie über die Universalien, welche selbst im Widerspruche mit jener Lehre sich befinden kann und wirklich sich befindet.

---

et caeteris quaerunt, utrum haec vere subsistentia ... Cum res omnes quae verae sunt, sine his quinque esse non possint, has ipsas quinque res vere intellectas esse non dubites. Sunt autem in rebus omnibus conglutinatae et quodammodo conjunctae atque compactae. Cur enim Aristoteles de primis decem sermonibus genera rerum significantibus disputaret vel eorum differentias propriaque colligeret et principaliter de accidentibus dissereret, nisi haec in rebus intimata et quodammodo adunata vidisset? Vgl. Anm. 204.

Dieser Widerspruch läßt sich leicht nachweisen; denn es lehrt J. Kleutgen[117]): „Dem wahren Realismus zufolge ist das Allgemeine in den Dingen, weil dem, was durch den allgemeinen Begriff aufgefaßt wird, das wirkliche Wesen der Einzelndinge entspricht; aber als solches, d. h. in seiner Allgemeinheit ist es nur im denkenden Geiste." Der Verfasser vergißt ganz, was er gegen die Nominalisten gesagt hatte; denn es heißt (S. 291): „Wenn nicht bloß unsere Vorstellungen, sondern auch die Dinge allgemein sein sollen, so muß es in jedem Dinge, sagten wir oben, zwischen seiner Natur und seiner Individualität irgend einen Unterschied geben." Hier also behauptet er, daß die Dinge allgemein sein sollen, dort leugnet er es direct. Er sagt weiter (S. 617): „Wenn man nun statt dessen mit den Formalisten behauptet, daß das Allgemeine auch als solches Wirklichkeit habe, und es doch nicht, wie Plato, außer den Einzeldingen als etwas für sich Bestehendes setzen will, so muß man es in den Einzeldingen selbst als ihren allgemeinen Grund, und folglich die Einzeldinge zu ihm in dem Verhältnisse der Phänomene zu dem Noumenon denken. Da aber dieß nicht blos von den einzelnen Arten der Dinge, sondern auch von den allgemeinsten Begriffen, von dem Leben, der Kraft, ja dem Sein an sich gelten muß, so ist klar, daß der Formalismus in seiner Ausbildung zum Pantheismus wird."

Aber gerade diese hier bekämpfte Lehre ist die allgemeine der Scholastiker, wonach das Allgemeine oder das Wesen der Grund oder erste Theil ist und das Besondere die Ergänzung oder die Zusätze bilden. Dieses ist gerade die Compositionslehre, und der Verfasser selbst setzt (Anm. 103) die Natur und Individualität als reale Unterschiede zusammen. Der hl. Thomas[118]) sagt ausdrücklich, daß in allen Menschen nur Eine spezifische Natur, aber eine Mehrheit wegen der Zusätze zur Natur besteht.

Das Hinzukommende nennt Thomas[119]) ausdrücklich Accidenz, wenn auch etwas Substanziales, und er nennt beides zusammengesetzt. Der

---

117) Philosophie der Vorzeit, S. 617.

118) S. ph. l. IV. c. 14: In omnibus personis hominum est una speciei natura, sunt tamen plures personae, propter hoc, quod distinguuntur homines in his, quae sunt adjuncta naturae.

119) Opus c. 48. c. 2, de praedicamentis: Actu esse vel esse actualis existentiae differt realiter ab essentia; unde citra primum in quacunque substantia creata est compositio esse et essentiae, quae non est compositio materiae et formae, sed est compositio duorum principiorum suppositi, quorum essentia est potentia et esse est actus. Unde esse respectu essentiae dicitur accidens, quia est extra essentiam rei, et dicitur substantia, quia est in genere substantiae, sicut principium suppositi,

Verfasser aber leugnet sich selbst widersprechend, auch die Composition in den Worten (S. 296): „Deßhalb ist aber nicht nothwendig, daß in ihr (der menschlichen Natur) das, was der Art gemeinsam ist, die Wesenheit, und das, wodurch sie ihre Bestimmung zur Einzelnheit erhält, die Individualität, wirklich geschieden und die Wesenheit aus ihnen zusammengesetzt sei. — Wer annehmen wollte, daß die Individualität schon ein bestimmtes Sein, das der Wesenheit nämlich, voraussetze; der muß sie doch als eine Weise des Seins, welche diesem eine andere Bestimmung gibt, es modificirt und folglich im Verhältniß eines Accidenz zur Substanz auffassen." — Das directe Gegentheil lesen wir kurz vorher (S. 285) in den Worten: „So können wir also den letzten Grund, weßhalb endliche Dinge allgemein sind, nur darin suchen, weil sie endlich und nicht durch sich selber sind. Denn ihre Natur ist allgemein, weil sie vervielfältigt werden kann; sie kann aber nur deßhalb vervielfältigt werden, weil in endlichen Dingen die individuelle Eigenthümlichkeit nicht ihr Wesen selber ist; darum aber ist ihre Individualität von ihrer Wesenheit verschieden, weil es auch ihr Sein ist, und eben deßhalb dieses ein zufälliges ist!"

Ist das Wesen nicht das Existirende, so besteht ein realer Unterschied und somit eine Zusammensetzung; weßhalb auch die Individualität, wie die Existenz zufällig oder accidental ist. Daraus ersieht man, daß der Verfasser keine Kenntniß weder von dem Gegenstande, noch von seiner eigenen Lehre besitzt, und daß er sich selbst, wie der ganzen Compositionslehre das Verdammungsurtheil spricht.

45. In dem Erkenntnißprinzipe liegen drei Momente, welche in der Ausbildung besonders hervortreten, obschon jeder Begriff wiederum dieselbe dreiheitliche Beziehung an sich hat.

---

et est actus simpliciter, quia in genere substantiae, licet non sit forma, quae est actus materiae. — III. qu. 2. a. 2: Natura significat essentiam speciei, quam significat definitio. Et si quidem his, quae ad rationem speciei pertinent, nihil aliud adjunctum inveniri posset, nulla necessitas esset distinguendi naturam a supposito naturae, quod est individuum subsistens in natura illa, quia unumquodque individuum subsistens in natura aliqua esset omnino idem cum natura sua. Contingit autem in quibusdam rebus subsistentibus inveniri aliquid, quod non pertinet ad rationem speciei, scilicet accidentia et principia individuantia, sicut maxime apparet in his, quae sunt ex materia et forma composita. Et ideo in talibus etiam secundum rem differt natura et suppositum, non quasi omnino aliqua separata, sed quia in supposito includitur ipsa natura speciei, et superadduntur quaedam alia, quae sunt praeter rationem speciei. Vgl. Anm. 143.

Die dreiheitliche Beziehung ist das organisirende Prinzip bei dem Erkennen und Denken, weshalb nach diesem Zusammenhange die einzelnen Worte einen verschiedenen Sinn erlangen. So heißt Wesen nach dem Idealbezuge, wie wenn von dem Wesen Gottes oder des Erkennens gesprochen wird, der Begriff oder ist das begriffliche Wesen, wodurch ein Ding erfaßt wird. Wesen aber als Object nach dem Realbezuge, wie wenn man sagt, daß alles Endliche vom Wesen Gottes abhängt, bezeichnet das Sachliche an sich, während Wesen im Gegensatze zur Erscheinung nach der dritten Relation die Sache nach dem Selbstverhalten ausdrückt.

Diese drei Gesichtspunkte treten bei der ausgebildetsten Philosophie, bei der aristotelischen, nicht als solche hervor, sondern sind in den concreten Begriffen enthalten. Denn die zweite Substanz des Aristoteles[120]) enthält die ideale, die erste dagegen die reale Relation, während die formale sich in dem Verhältnisse der Substanz zum Accidenz spiegelt. Aber Aristoteles unterscheidet das *ὑποκείμενον* oder subjectum nicht nach der idealen und realen Relation.

Das Allgemeine und Besondere sind nach der Idealrelation in der Art bestimmt, daß das Allgemeine zugleich die Beziehung des begrifflichen Inhaltes auf die Vielheit oder Allheit enthält, während das Besondere, wenn es Begriff ist, das, was einem Individuum besonders zukommt, bezeichnet. Es kann aber auch, wie das Einzelne, für die Sache stehen, welche unmittelbar erfaßt wird. Das Einzelne heißt auch das Individuum, *ἄτομον*, welches nicht weiter abgetheilt werden kann.

Daraus leuchtet von selbst ein, daß in diesem Gegensatze das Allgemeine oder das Wesen im Gegensatze zum Besonderen nur den Begriff bezeichnen kann, weßhalb eine und dieselbe Sache durch zwei Begriffe, einen allgemeinen und besonderen, näher bestimmt wird. Die Definition umfaßt Beides.

---

120) Categ. cap. 2. §. 2.: *τῶν ὄντων τὰ μὲν καθ᾽ ὑποκειμένου τινὸς λέγεται, ἐν ὑποκειμένῳ δὲ οὐδενί ἐστι· οἷον ὁ ἄνθρωπος καθ᾽ ὑποκειμένου μὲν λέγεται τοῦ τινος ἀνθρώπου, ἐν ὑποκειμένῳ δὲ οὐδενί ἐστι· τὸ δὲ ἐν ὑποκειμένῳ μέν ἐστι, καθ᾽ ὑποκειμένου δὲ οὐδενὸς λέγεται· (ἐν ὑποκειμένῳ δὲ λέγω, ὃ ἔν τινι μὴ ὡς μέρος ὑπάρχον, ἀδύνατον χωρὶς εἶναι τοῦ ἐν ᾧ ἐστιν·) οἷον ἡ τὶς γραμματικὴ ἐν ὑποκειμένῳ μέν ἐστι τῇ ψυχῇ, καθ᾽ ὑποκειμένου δὲ οὐδενὸς λέγεται.* —

Cap. 5: *Οὐσία δέ ἐστιν ἡ κυριώτατά τε καὶ πρώτως καὶ μάλιστα, ἣ μήτε καθ᾽ ὑποκειμένου τινὸς λέγεται, μήτε ἐν ὑποκειμένῳ τινί ἐστιν· οἷον ὅ τις ἄνθρωπος καὶ ὅ τις ἵππος. Δεύτεραι δὲ οὐσίαι λέγονται, ἐν οἷς εἴδεσιν· αἱ πρώτως οὐσίαι λεγόμεναι ὑπάρχουσι.* —

Die Scholastiker [121]) setzen das Allgemeine und das begriffliche Wesen mit dem Besonderen so zusammen, wie die Definition zwei Bestimmungen in sich schließt, und nennen das Wesen die Quidditas, wie sie das aristotelische *τὸ τί ἦν εἶναι* übersetzen. Wenn sie sagen, daß bei Gott die Wesenheit seine Wirklichkeit ist, jedoch nicht bei den Geschöpfen, so sprechen sie das Absurdum aus, daß die begriffliche Wesenheit an die Stelle des Wirklichen gesetzt und bei dem Geschöpfe damit verbunden wird. Es tritt also hier das Sonderbare ein, daß das Wirkliche mit dem Möglichen, wie das wirkliche Haus mit dem gedachten verknüpft wird. Es verlieren sonach die Begriffe ihre Bedeutung, wenn der Begriff der erste Theil des Wirklichen wird, und wenn das Wirkliche selbst nicht das ganze Wirkliche, sondern nur eine Ergänzung ist.

Auch J. Kleutgen will diese absurde Lehre wiederum zur Geltung bringen, wenn er sagt [122]): „Wenn es zwischen der Wesenheit und dem Sein Gottes einen Unterschied gäbe, so könnte es nur jener sein, den die Alten durch potentia und actus und wir durch ideales und reales Sein ausdrücken. Dieser Unterschied findet auch in jenen Wesen, die den Grund ihres Seins nicht in sich selbst haben, statt: — auch wenn die Welt verginge, bliebe die Idee derselben, und in dieser jenes ihr ideales Sein, durch das sie möglich ist. Aber von dem Wesen, welches den Grund seines Seins in sich selbst hat, läßt sich das nicht sagen. Es kann nur als reales Sein gedacht werden."

Man beachte die Begriffsverwirrung; nach dem letzten Satze ist Gott nur reales Sein, also ist er gar nicht so zu denken, daß die Wesenheit sein Sein ist, wenn Wesenheit die Idee oder den Begriff bezeichnet. Es läßt sich von dem Idealen gar nicht sagen, daß es mit dem Realen identisch oder damit verbunden ist, weßhalb diese ganze Theorie auf einem

---

[121]) Thomas de ente et essentia, cap. 1: Et quia illud per quod res constituitur in proprio genere vel specie, est quod significamus per diffinitionem indicantem quid est res, inde est, quod nomen essentiae a philosophis in nomen Quidditatis mutatur; et hoc est, quod philosophus (metaphys. VII.) frequenter nominat quod quid erat esse, id est hoc per quod aliquid habet esse quid. — Cap. 6. Invenitur autem triplex modus habendi essentiam in substantiis. Aliquid enim est, sicut Deus, cujus essentia est ipsum suum esse. — Secundo modo invenitur in substantiis creatis intellectualibus, in quibus est aliud esse quam essentia ipsarum, quamvis essentia sit sine materia. — Tertio modo invenitur in substantiis compositis ex materia et forma.

[122]) Theologie der Vorzeit, S. 100, I. B. — Philosophie der Vorzeit, S. 637.

Absurdum fußt. Der Verfasser läßt aber im Geschöpfe beides zusammengesetzt sein, wenn er sagt: „Alles Geschaffene, auch der reine Geist, ist seinem innersten Wesen nach potenzial, d. h. ein Mögliches, das theils verwirklicht ist, theils noch verwirklicht werden kann. Es ist also nicht lautere Wirklichkeit (actus purus), sondern besteht aus Vermögen und Wirklichkeit." Also ist das Vermögen nichts Wirkliches und doch mit dem Wirklichen zusammengesetzt. Kann es eine größere Absurdität geben? Wenn das Potenziale die Idee ist und diese nur Gott angehören kann, so sind die Geschöpfe Leib gewordene und abgefallene Ideen Gottes, und dieses ist eine andere Art des Pantheismus.

Es wurde schon (40) bewiesen, daß die scholastischen Begriffe des Abstracten und Concreten, humanitas und homo, wie deitas et Deus, mit den Concilien (Anm. 104) in directen Widerspruch gerathen, und somit fällt die ganze Prinziplehre der Scholastik als eine unvernünftige hinweg.

b.

Von Natur und Person nach der natürlichen und geoffenbarten Wahrheit.

§. 16.

46. Weil die Offenbarung die natürliche Wahrheit voraussetzt, um überhaupt von den Menschen aufgenommen werden zu können, so muß die natürliche Erkenntniß wahr sein. Die Behauptung, daß Christus sich zu den Zeitvorstellungen herabgelassen und sonach nicht die Wahrheit ungetrübt vorgetragen, zerstört die natürliche und geoffenbarte Wahrheit gleich sehr.

Wenn nun Christus sagt (Joh. 10, 30): „Ich und der Vater sind Eins (ἕν ἐσμεν)", so bezeichnet er sich und den Vater als Personen und zwar als real unterschiedene, nicht als Eine Person, welche bald Vater, bald Sohn heißt oder nach doppelter Beziehung Beides ist; denn Christus sagt nicht: Einer, sondern Eines. Dieses ist die Natureinheit oder die Einheit im persönlichen Unterschiede.

Weil die Worte Vater und Sohn im gewöhnlichen Leben vorkommen und allgemein verständlich sind, was auch von dem Worte Geist gilt, so kann darüber kein Zweifel bestehen, wie Jedermann die drei Personennamen verstehen muß, wenn er von dem christlichen Mysterium der Trinität belehrt wird, und wenn es heißt: Drei Menschen, Petrus, Paulus, Johannes, sind nicht Ein Mensch; aber Vater, Sohn und heiliger Geist sind Ein Gott und Ein Wesen.

Die Namen Natur und Person sind allgemeine Bezeichnungen und darum abstract, werden aber im gewöhnlichen Leben nicht ohne den concreten Inhalt gebraucht, wodurch sie bestimmt werden; denn man sagt: In Gott gibt es Eine Natur, aber drei Personen; Christus ist Eine Person, aber zwei Naturen. In der Schrift[123]) kommt Natur und Person in einem entsprechenden Zusammenhange vor; denn es ist von Göttern die Rede, die es nicht von Natur sind, und davon, daß Gott auf die Person des Menschen nicht sieht, sondern auf das Herz. Hier bezeichnet Natur das Erste und Grundhafte gegen das Scheinbare, und Person die äußere Würde des Menschen; aber Natur und Person bezeichnen überall das lebendige Ganze.

Es gibt aber nicht blos einen natürlichen, sondern auch einen christlichen Gemeinsinn; denn jeder Christ versteht nach dem apostolischen Symbolum unter jeder göttlichen Person eine vollkommene und frei aus sich wirkende Person, keinen bloßen unwirksamen Modus, wie die scholastischen Theologen.

47. In der concreten Kirchenlehre, wie in der Taufformel und in dem apostolischen Symbolum ist die Einheit und Dreiheit ungetrennt und unvermischt, ohne besonders hervorzutreten. Beides ist natürlich vermittelt; in der Abirrung vom Glauben wird die Dreiheit vermischt oder getrennt, und so muß eine Bewegung zur näheren Bestimmung der Einheit und Dreiheit eintreten.

Die wahre Entwicklung besteht in der näheren Ausbildung der Trinitätslehre nach Innen und nach Außen in dem Verhältnisse der einzelnen Personen zu einander, wobei die natürliche Einheit gewahrt wird. Es ist gleichgiltig, wie man die Einheit und Dreiheit bezeichnet, wenn nur keine Vermengung und keine Trennung der Trinität zugelassen wird. So heißt das Unterschiedene nicht blos Person, sondern auch *ὑπόστασις*, *φύσις*, *οὐσία* mit dem Bezuge ausgedrückt, wie in *ὁμοούσιος*. Auch das Einheitliche heißt *οὐσία*, *φύσις*, *ὑπόστασις*, aber ohne Relation. Erst später setzte man persona und *ὑπόστασις* für das Unterschiedene, und *φύσις*, *οὐσία*, essentia, substantia, natura für die Einheit. Aber die immanente Beziehung der Trinität, wie substantia Patris, divinitas Filii, u. s. w. hat sich forterhalten.

In dem Symbole[124]) der I. ökumenischen Synode wird *ὑπόστασις* und *οὐσία* mit dem Vater zusammengefaßt und so ganz identisch ge-

---

[123]) Gal. 4, 8. — Iis qui natura non sunt dii. — 2, 6: Deus personam hominis non accipit. — Rom. 2, 11: *οὐ γάρ ἐστι προσωποληψία παρὰ τῷ θεῷ.*

[124]) Symb. I. Conc. Nic.: *ἐκ τοῦ πατρὸς μονογενῆ, τουτέστιν ἐκ τῆς οὐσίας*

braucht; Cyrillus[125]) gebraucht *ὑπόστασις* für die zwei Naturen in Christus, und Papst Agatho[126]) nimmt **subsistentia** in einem dreifachen Sinne. Es liegt also die Wahrheit nicht in dem einzelnen Worte, sondern in dem Zusammenhange der Worte. Der Sohn ist bestimmt als Gott von Gott, als Licht vom Lichte, obschon der Vater und der hl. Geist auch das Licht und mit dem Sohne das Eine Licht sind, weil, um mit Gregor von Nazianz[127]) zu reden, drei ineinanderseiende Lichter ohne Vermischung und Trennung nur Ein Licht sind. Es gibt also drei Lichter in der Relation, aber nur Ein Licht in der Absolutheit.

Schon der Name *ὁμοούσιος* von den Personen gebraucht weist darauf hin, daß sie relative Naturen und wegen der Untrennbarkeit, die Gott zukommt, Ein Wesen sind. Aber die Scholastik[128]) faßt die Homousie nicht im wahren Sinne und versteht unter **substantia ex substantia**, was dasselbe, als **Deus de Deo** ist, nicht die volle Person als relative Substanz, wie selbst Andreas Rhodius auf dem Concile zu Florenz erklärte, sondern eigentlich die Substanz und uneigentlich die Person, welche für eine bloße Relation erklärt wird.

48. Die Spekulation hat die natürliche Dialektik zum Bewußtsein zu bringen und zuerst an einem concreten Objecte sich Evidenz über die Einheit und Unterschiedenheit zu verschaffen, ehe sie nach unklaren und unvollendeten Bestimmungen die höchsten Glaubensobjecte bestimmt. Die Väter bedienten sich der Analogien, z. B. von dem Baume, welcher Einer, und doch Wurzel, Stamm und Aeste ist. Es findet hier ein idealer Unterschied zwischen dem Baume und dem Inhalte und ein realer zwischen dem Unterschiedenen statt, welches weder vermischt, noch getrennt werden darf.

τοῦ πατρὸς, θεὸν ἐκ θεοῦ, φῶς ἐκ φωτός. — . . καὶ ἐξ οὐκ οντων ἐγένετο, ἢ ἐξ ἑτέρας ὑποστάσεως ἢ οὐσίας φάσκοντας εἶναι κτλ.

125) Conc. Ephes. can. 3: *εἴ τις ἐπὶ τοῦ ἑνὸς χριστοῦ διαιρεῖ τὰς ὑποστάσεις μετὰ τὴν ἕνωσιν κτλ.*

126) Ep. Agath. dogm.: salva proprietate utriusque naturae et in unam personam unamque subsistentiam concurrente . . . Unde consequenter, sicut duas naturas sive subsistentias, id est deitatem et humanitatem etc.

127) Greg. Nazianz. or. XIII.: *τρία ἐν ἀλλήλοις φῶτα ἀσυναλείπτως καὶ ἀχωρίστως ἡνωμένα.*

128) Petav. de trin. l. VI. c. 10. §. 6: Constat in locutionibus istis, *οὐσίαν ἐξ οὐσίας*, substantiam de substantia vel essentiam de essentia et similibus, non proprie (NB.) et ut dixi, directe (NB.) personas indicari, quod Andreas Rhodius in Florentino concilio sess. XI. credidit, sed ipsam potius esse essentiam et naturam, ita tamen, ut in persona aliqua subsistens intelligatur.

Aber dieselbe Dialektik befolgen die Symbole[129]) und Väter sowohl in der Trinitätslehre, als in der Christologie, daß nämlich das Unterschiedene, die Personen in Gott und die Naturen in Christus, weder confundirt, noch getrennt werden dürfen. Die Trennung der Einen Natur in der Trinität und der Einen Person in Christus bezeichnet die Trennung der drei Personen in der Trinität und der zwei Naturen in Christus. Die drei Personen sind Eins durch die Natur, die zwei Naturen durch die Person Christi, die eine zusammengesetzte ist.

Man kann fragen,[130]) warum man übereinkam, bei Gott die Einheit Natur, bei Christus aber Person zu nennen. Offenbar gab hier die Grundbezeichnung in der Grammatik den Ausschlag, wornach Ich und Du und Er Personen heißen wegen der Selbstthätigkeit, wogegen alles Andere zur Einheit gehört. Nun heißt der Sohn Gottes, also die zweite Person in der Gottheit, empfangen, geboren u. s. w., obschon er zugleich Mensch ist; also ist er, weil der Mensch nicht getrennt ist, doch nur Eine Person. Er ist wohl aliud et aliud, aber nicht alius et alius, sondern idem. Aber in der Trinität ist alius et alius, aber nicht aliud. Es besteht also hier Eine Natur, dort Eine Person.

Die Entwicklung der Kirche und Väter schließt sich ganz an die natürliche Erkenntniß und an die Sprache an. Es gibt aber eine andere Dialektik, welche sich auf die unvollkommene antike Speculation gründete, und somit die natürliche Evidenz verlor. Nicht die aristotelische Philosophie ist die directe Ursache, daß Viele, die man Aristoteliker nennt, z. B. Johannes Philoponus, in den Tritheïsmus und Monophysitismus verfielen; sondern der falsche und apodiktische Gebrauch dieser unvollkommenen Speculation erzeugte den Tritheïsmus und den Modalismus. Denn wird die

---

129) Conc. Tolet. XI.: Personas distinguimus, non deitatem separamus. Trinitatem igitur in personarum distinctione agnoscimus, unitatem propter naturam vel substantiam profitemur. Tria ergo ista unum sunt, natura scilicet, non persona. — In quo Dei Filio duas credimus esse naturas, unam divinitatis, alteram humanitatis, quas ita in se una Christi persona univit, ut nec divinitas ab humanitate nec humanitas a divinitate possit aliquando sejungi.

130) Vinc. Lirin. commonit. cap. 19: In Deo una substantia, sed tres personae; in Christo duae substantiae, sed una persona. In trinitate alius atque alius, non aliud atque aliud; in Salvatore aliud atque aliud, non alius atque alius. Quomodo in trinitate alius atque alius, non aliud atque aliud? Quia scilicet alia est persona Patris, alia Filii, alia Spiritus sancti; sed tamen Patris et Filii et Spiritus sancti non alia atque alia, sed una eademque natura. Quomodo in Salvatore aliud atque aliud, non alius atque alius? Quia videlicet altera substantia divinitatis, altera humanitatis, sed tamen deitas et humanitas non alter et alter, sed unus idemque Christus.

Person in Gott als die erste Substanz und die Natur als die zweite begriffen, so entsteht der Tritheïsmus, eine nur spezifische Einheit; oder wenn das Verhältniß der Substanz zu dem Accidentalen maßgebend ist, wie bei der Scholastik, so entsteht der Modalismus und Sabellianismus. Aber warum hat man sich nicht an die, wenn auch unvollkommene Bestimmung gehalten, daß die Substanz Materie und Form zugleich sei, und warum hat man dieses Verhältniß nicht weiter verfolgt?

Wenn Boëtius die Person bestimmt als: Rationalis naturae individua substantia, so hat er nur die erste aristotelische Wesenheit zu Grunde gelegt und dazu das Merkmal der Vernünftigkeit gefügt; aber die Anwendung führt in der Trinitätslehre zum Tritheïsmus, wenn jede Person so, wie die aristotelische Substanz sich verhält, sowie in der Christologie zu beiden Extremen, je nach der Anwendung. Es ist individua substantia selbst zweideutig; denn an sich bezeichnet es nur das Einzelne, nicht das Alleinstehende. Die Scholastiker beschränkten diesen Begriff auf den bloßen Modus und verkehrten ihn ganz.

Es erreichen also alle diese Begriffe keineswegs die natürliche Evidenz, welche erforderlich ist, um davon eine Anwendung auf concrete Lehren machen zu können.

c.

Von Natur und Person nach der Scholastik.

§. 17.

49. Natur und Person in Gott verhalten sich, wie das Unbestimmte und Bestimmte, oder wie das Ganze und Einzelne, so daß zwischen Beiden nur ein rationaler Unterschied bestehen kann. Der Satz: Dieser Mensch ist Petrus, läßt keinen anderen Unterschied zu.

Wenn das Einzelnwesen, dieser Mensch, durch zwei Begriffe bestimmt wird, so ist er aus der Natur und dem Unterschiede nicht zusammengesetzt. Die Person ist das Einzelnwesen, welches von jedem anderen individual allein oder zugleich der Art nach sich unterscheidet; so ist Petrus von Paulus individual, aber von dem Erzengel Gabriel zugleich spezifisch unterschieden. An sich existirt nicht die spezifische, sondern nur die individuale Natur; nicht der Mensch, sondern der bestimmte Mensch, welcher nicht aus Natur und Unterschied besteht, wenn er auch durch zwei Begriffe bestimmt wird.

Hinsichtlich einer bestimmten Lehre hat man die Theorie und die bestimmte Erörterung zu unterscheiden, indem sie miteinander harmoniren

oder von einander disharmoniren können. Es kann die concrete Erörterung wahr und doch die Theorie unrichtig und unvollkommen sein. Es handelt sich hier um das Verhältniß der ersten und zweiten Substanz oder der ersten Wesenheit, welche durch die spezifische Differenz bestimmt wird. Diese fällt mit der zweiten aristotelischen Wesenheit zusammen, und es kommt nun darauf an, ob die erste Substanz ganz als individual begriffen und so zugleich spezifisch und individual unterscheiden, oder ob sie aus der Spezies und dem Unterschiede zusammengesetzt wird. Das Erstere anerkennt der natürliche Verstand; das Letztere behaupten die aristotelischen Scholastiker mit aller Bestimmtheit.

In der Theorie der Aristoteliker[131]) ist dieser Gegensatz zwar enthalten, aber nicht vollkommen ausgebildet, so daß keine absolute Gewißheit gewonnen werden kann, indem erst die Anwendung entscheidet, ob die Eigenthümlichkeiten, wodurch sich die Individuen unterscheiden, auch auf die individuale Natur sich erstrecken, oder nicht. Selbst das, was Boëtius sagt (Anm. 106), daß die Personen oder Individuen nur durch Accidenzen sich unterscheiden, läßt noch den Zweifel bestehen, ob er auch die Natur einschließe oder nicht. Hier sieht man übrigens die falsche Unterscheidung, Entgegensetzung und Zusammensetzung von der ersten Wesenheit und den neun anderen Kategorien, die man als Accidenzen bezeichnet.

Die Theorie, welche J. von Damask[132]) aufstellt, entspricht ganz der

---

131) Porphyrius *εἰσαγωγή* cap. 2. n. 38: *Ἄτομον δὲ λέγεται ὁ Σωκράτης καὶ τουτί τό λευκὸν, καὶ οὑτοσὶ ὁ προσιὼν Σωφρονίσκου υἱὸς, εἰ μόνος αὐτῷ εἴη Σωκράτης υἱός. ἄτομα δέ λέγεται τὰ τοιαῦτα, ὅτι ἐξ ἰδιοτήτων συνέστηκεν ἕκαστον, ὧν τὸ ἄθροισμα οὐκ ἂν ἐπ᾽ ἄλλου τινός ποτε τὸ αὐτὸ γένοιτο· αἱ γὰρ Σωκράτους ἰδίοτητες οὐκ ἂν ἐπ᾽ ἄλλου τινὸς τῶν κατὰ μέρος γένοιντ᾽ ἂν αἱ αὐταί. αἱ μέντοι τοῦ ἀνθρώπου (λὲγω δὴ τοῦ κοινοῦ) ἰδίοτητες γένοιντ᾽ ἂν αἱ αὐταὶ ἐπὶ πλειόνων, μᾶλλον δὲ ἐπὶ πάντων κατὰ μέρος ἀνθρώπων, καθὸ ἄνθρωποι.*

132) J. Damasc. O. F. l. III. c. 6: *τὰ κοινὰ καὶ καθολικὰ κατηγοροῦνται τῶν αὐτοῖς ὑποκειμένων μερικῶν· κοινὸν τοίνον ἡ οὐσία, ὡς εἶδος, μερικὸν δὲ ἡ ὑπόστασις· μερικὸν δὲ, οὐχ ὅτι μέρος τῆς φύσεως ἔχει, μέρος δὲ οὐκ ἔχει· ἀλλὰ μερικὸν τῷ ἀριθμῷ, ὡς ἄτομον. ἀριθμῷ γὰρ καὶ οὐ φύσει διαφέρειν λέγονται αἱ ὑποστάσεις· κατηγορεῖται δὲ ἡ οὐσία τῆς ὑποστάσεως, διότι ἐν ἑκάστῃ τῶν ὁμοειδῶν ὑποστάσεων τελεία ἡ οὐσία ἐστί. διὸ οὐδὲ διαφέρουσιν ἀλλήλων αἱ ὑποστάσεις κατ᾽ οὐσίαν, ἀλλὰ κατὰ τὰ συμβεβηκότα, ἅ τινά εἰσι τὰ χαρακτηριστικὰ ἰδιώματα· χαρακτηριστικὰ δὲ ὑποστάσεως, καὶ οὐ φύσεως, καὶ γὰρ τὴν ὑπόστασιν ὁρίζονται οὐσίαν μετὰ συμβεβηκότων· ὥστε τὸ κοινὸν μετὰ τοῦ ἰδιάζοντος ἔχει ἡ ὑπόστασις, καὶ τὸ καθ᾽ ἑαυτὴν ὑπάρξαι· ἡ οὐσία δὲ καθ᾽ ἑαυτὴν οὐχ ὑφίσταται, ἀλλ᾽ ἐν ταῖς ὑποστάσεσι θεωρεῖται.*

natürlichen Ueberzeugung und enthält die Lehre der Väter. Demnach existirt nicht die Natur, sondern die Person an sich und diese hat das Gemeinsame und Besondere an sich. Wenn er sagt, daß sich die Personen nicht dem Wesen nach unterscheiden, so versteht er unter Wesen das spezifische, womit er die individuale Natur nicht ausschließt. Die Bezeichnung, daß sie sich durch das Accidentale unterscheiden, schließt sich an die gewöhnliche Terminologie an, ohne daß behauptet wird, daß alle Individuen nur Accidenzen seien. Im Griechischen ist diese Hervorhebung der individuellen Natur darum nicht so, wie im Lateinischen, möglich, weil das Wort *ὑπόστασις* selbst nichts Anderes als die erste aristotelische oder individuale Substanz ist. Wenn also hier auch die Theorie mangelhaft ist, so ist doch die concrete Lehre vollkommen richtig, daß nämlich nicht das spezifische Wesen, sondern die Person, das Individuum existirt, was direct behauptet wird.

Ebenso bestimmt ist die concrete Lehre der Scholastiker, daß die Person, sowohl die creatürliche, als auch die göttliche, an sich nur eine Ergänzung, also etwas Unselbstisches ist, und daß diese Ergänzung oder diese Relation nicht an sich das Wesen, wohl aber damit verbunden ist. So ist hier die Compositionslehre vollkommen in Anwendung gebracht, wenn auch die Theorie nicht damit durchweg harmonirt. Dieses wollen wir hier im Einzelnen beweisen.

50. Es negiren aber die Scholastiker direct das, was den Begriff der Person begründet, nämlich das Insichbestehen und das freie Wirken, indem sie die Person als bloßes unselbstständiges, zwar vom Wesen untrennbares, aber davon unterschiedenes Complement fassen, wie bereits (§. 4. 5. 7.) nachgewiesen wurde. Sie irren aber sowohl in der concreten Lehre, als auch in der Theorie; aber mehr in jener, als in dieser.

Betrachten wir die Theorie des hl. Thomas.[133]) Er stellt diesen Begriff von der göttlichen Person auf, daß sie eine subsistirende Relation sei; eine Relation, weil die Person das Unterscheidende sei und Gott nur

---

[133]) I. qu. 29. a. 4: Persona in communi significat substantiam individuam rationalis naturae. Individuum autem est quod est in se indistinctum, ab aliis vero distinctum. Persona igitur in quacumque natura significat id quod est distinctum in natura illa; sicut in humana natura significat has carnes, haec ossa et hanc animam, quae sunt principia individuantia hominem. — Distinctio autem in divinis non fit nisi per relationes originis. Relatio autem in divinis non est sicut accidens inhaerens subjecto, sed est ipsa divina essentia; unde est subsistens, sicut essentia divina subsistit. Sicut ergo Deitas est Deus, ita paternitas divina est Deus Pater, qui est persona divina. Persona igitur divina significat relationem ut subsistentem.

durch die Relationen des Ausganges sich unterscheide; eine subsistirende Relation aber, weil die Relation nicht von Außen komme und somit nichts Hinzukommendes sei.

Der Hauptirrthum besteht darin, daß der von Boëtius von der Person aufgestellte Begriff: Rationalis naturae individua substantia, zum bloßen Complemente oder zur Relation abgeschwächt wird. Es gibt sonach nur Eine Person in Gott, weil nur von der göttlichen Natur, nicht vom Modus das Insichbestehen prädicirt werden kann. Subsistentia [134]) bezeichnet bei Thomas selbst noch die Natur, soferne sie in sich existirt, und hat also nicht den späteren Begriff von einem bloßen Complemente.

Subsistere wird als das Insichbestehen von Thomas erklärt und gilt somit nur von der Substanz. Es kann weder gesagt werden, daß der Modus in sich selbst, noch daß die Substanz im Modus subsistirt, sondern nur, daß die Substanz in sich subsistirt. Auch dieses, daß der Modus in der Substanz subsistirt, ist absurd, weil es hieße, daß der Modus in der Substanz in sich wäre. Etwas Anderes wäre es, wenn subsistere überhaupt das Sein und Bestehen oder Existiren bezeichnete, wie es von den Vätern gebraucht wird. Aber Thomas erklärt ja das subsistere selbst als das in se existere, so daß es nur von der Substanz Giltigkeit hat.

Es ist sonach relatio subsistens ein directer Widerspruch, weil die relatio keine Substanz ist und nicht in sich besteht. Uebrigens gebraucht Thomas,[135]) sich selbst widersprechend, subsistere auch so, daß die Relation als nicht in sich, sondern im Wesen subsistirend bezeichnet wird. Das subsistere in divina essentia enthält überdies noch einen andern Irrthum, weil dieses überhaupt nicht gesagt werden kann, weßhalb eine Identification zwischen Wesen und Modus angenommen wird, während doch wieder ein objectiver Unterschied durch die Lehre, daß die Person nur in obliquo die göttliche Natur ist, gesetzt wird.

Wenn Thomas sagt, daß das Unterscheidende überall die Person sei,

---

[134]) L. c. a. 2: Alio modo dicitur substantia subjectum vel suppositum, quod subsistit in genere subtantiae. Nominatur etiam tribus nominibus significantibus rem, quae quidem sunt, res naturae, subsistentia et hypostasis, secundum triplicem considerationem substantiae sic dictae. Secundum enim, quod per se existit, et non in alio, vocatur subsistentia; illa enim subsistere dicimus, quae non in alio, sed in se existunt. — Vgl. Anm. 70.

[135]) I. qu. 40. a. ad 2: Personae divinae non distinguuntur in esse, in quo subsistunt. — A. 1. Communis spiratio est idem cum persona Patris et cum persona Filii, non quod sit una persona subsistens, sed sicut una essentia est in duabus personis. — Qu. 42. a. 3. ad 2: In divinis ipsae relationes sunt subsistentes personae in una natura.

so kommt es eben darauf an, ob er den Unterschied auch auf die persönliche Substanz ausdehnt oder auf ein Complement beschränkt. Letzteres ist der Fall, und darum ist ihm die relatio subsistens die Person. Die Behauptung, daß die Relation, weil nicht zum Wesen hinzukommend, kein Accidenz, sondern das Wesen selbst sei, ist nur wahr, wenn man unter dem Accidenz das Hinzukommende, aber nicht, wenn man das Unselbstständige darunter begreift. In diesem Sinne sind die Relationen, selbst wenn sie nicht hinzukommen, Unselbstständiges und nicht an sich Personen oder persönliche Naturen.

Darum ist die Folgerung ganz irrig, daß die nicht hinzukommende Relation, welche das Wesen ist, so subsistirt, wie das Wesen; denn das Wesen ist in sich, die Relation im Wesen, aber nicht in sich subsistirend. Wenn abermals[136]) auf das in obliquo verwiesen wird, um eine Mehrheit und einen Unterschied der Personen vom Wesen, den man andererseits nicht anerkennt, zu retten, so ist der Widerspruch allseitig. Werden die Worte genommen, wie sie lauten, daß die Relation, wie das Wesen subsistirt, so gibt es eine Vierheit von Subsistirendem. Aber das Wesen darf im Gegensatze zur Trinität nicht als subsistirend bezeichnet werden. Sieht man aber auf den Inhalt der Worte, so gibt es nur Eine Person in Gott; eine Trinität ist nicht möglich.

51. Dieselbe Begriffsverwirrung und derselbe Mißbrauch der Sprache findet sich überhaupt bei den Scholastikern, da er aus der Compositionslehre nothwendig hervorgeht. Durch dieses Spiel mit in recto et in obliquo besitzen sie die Fähigkeit, Alles zu verwirren, und die Unfähigkeit, die Lehre der Concilien und Väter, denen dieser Mechanismus fremd ist, recht zu verstehen.

Dieses zeigt sich namentlich bei Petavius. Erstens läßt[137]) er die

---

[136]) L. c. qu. 29. a. 4: Et hoc est significare relationem per modum substantiae, quae est hypostasis subsistens in natura divina, licet subsistens in natura divina non sit aliud quam natura divina. Et secundum hoc verum est, quod nomen persona significat relationem in recto, et essentiam in obliquo; non tamen relationem, in quantum est relatio, sed in quantum significatur per modum hypostasis.

[137]) Petav. de trin. l. IV. c. 11. §. 1: Persona divina ex natura sive essentia, velut subjecto, et proprietate, quae tanquam forma est relativa, componitur. Sed ambigitur, utram partem proprie ac per se directaque notione persona significet. Sicut cum album dicimus vel calidum, etsi duo animo concipimus, corpus quod ea qualitate perfusum est, et qualitatem ipsam, magis tamen proprie qualitas, quam materia significari dicitur. Nam haec confuse tantum, illa distincte et explicate isto

Person aus zwei Theilen, aus Natur und Relation, bestehen, behauptet jedoch, daß die Person eigentlich nur die Relation, aber uneigentlich (in obliquo) die Natur bezeichne und widerspricht hierin ausdrücklich dem hl. Augustin und Petrus Lombardus. Aber welch' ein Widerspruch, zu behaupten, die Person bestehe aus einem eigentlichen und uneigentlichen Theile? Welcher Vernünftige rechnet denn das, was eine Sache nicht eigentlich ist, zu dieser Sache?

Aber auch hierin widerspricht er sich wiederum und läßt sich durch die Einrede nicht zur Selbstbesinnung bringen. Er sagt [138]), was das Absurdeste ist, daß die Relation an sich (per se subsistens) subsistire, und daß selbst die Substanz durch sie subsistire, während das gerade Gegentheil wahr ist. Ebenso erklärt er [139]) es als unwürdig eines Theologen, die Person auch aus einem Absoluten bestehen zu lassen; aber anderswo [140]) erklärt er dieselbe Lehre selbst, daß die Person allein durch die Relation ohne das Wesen constituirt werde, für lächerlich.

Zweitens lehrt Petavius [141]), daß die Personen bloße Relationen, metaphysische Accidenzen und modi seien, welche zum Wesen nichts hinzufügen. Wenn er aber gleichwohl sagt, daß sie das göttliche Wesen sind, so versteht er es im uneigentlichen Sinne (in sensu obliquo).

---

vocabulo declaratur. Hoc ne idem in personae nomine sentiamus, intercedit Augustinus et cum eo Theologi nonnulli, horumque dux Lombardus Sententiarum Magister, qui personae absolutam magis, quam relativam significationem tribuere videntur.

[138]) L. c. §. 11: At in Deo, etiam quatenus ab essentia, ratione et ἐπινοίᾳ, distinguitur, per se subsistens est relatio, per eamque essentia ipsa subsistit.

[139]) Lib. IV. cap. 10. §. 6: De his subsistendi modis ac formis, quibus personae tres constituuntur a seque mutuo separantur, id in quaestionem venit, sintne relationes merae, an etiam absolutum nonnihil habeant, et ex utraque complexae sint. Posterius hoc paucissimi quidam e Schola theologi vel opinati sunt, vel probabile judicarunt, a quibus merito dissentiunt caeteri — nec est omnino tolerabilis aut theologi cujusquam patrocinio digna sententia.

[140]) Lib. VI. cap. 12. §. 2: Itaque relatione dicunt constitui personam. Haec sunt falsissima. Nemo enim theologus dubitavit unquam, quin persona ex essentia constet, et ad illius notionem necessaria eique intima sit essentia. Relatione itidem sola citra essentiam constitui personam, neque ullus asserit, nec nisi ridicule potest defendi.

[141]) De trin. l. IV. c. 10. §. 5: Solent tamen ejusmodi a philosophis inter accidentia numerari, quae metaphysica nominantur, quo genere comprehen-

Drittens behauptet er [142]), daß die Hypostase in einer Existenzweise besteht, wodurch die Einzelnsubstanz für sich und zwar vollkommen existirt. Heißt hier Hypostase das Complement, was sie nur heißen kann, so ist der Sinn dieser: Die Relation oder das Complement, welches nichts an sich Bestehendes ist, soll an sich existiren, und die Einzelnsubstanz, die an sich existirt, soll nicht in sich, sondern in diesem Modus existiren. Diesen Irrthum sieht Petavius bei den Vätern, die er irrig auslegt. Der Prozeß besteht, nach der mechanischen Unterscheidung, in einer mechanischen Hinzufügung, und so entstehen immer complementa, welche die Wesenheit sind und doch nicht sind. Am Ende existirt die substantia ultimo completa. Da nur diese allein an sich besteht und wirkt, so gibt es nur Eine Person.

Viertens sagt er [143]), daß diese Existenzweise — τρόπος τῆς ὑπάρξεως — etwas Aeußeres und eine Ergänzung sei, welche auch fehlen könne, wie bei Christus, wodurch der Charakter der Person als einer selbstständigen und freiwirkenden ganz verloren geht.

---

dunt omne illud, quod non est ipsa rei essentia, sed eam consequitur, aut quoquomodo ad eam cogitationem saltem accidit. — De incarn. l. VIII. c. 2. §. 3: qui modus nec ad essentiam pertinet, nec entitatem, ut vocant, addit ullam.

[142]) L. c. c. VIII. §. 8: Quamobrem tot antiquos summosque theologos secuti, merito illud asseveramus, propriam hypostasis rationem in modo quodam existendi sitam esse, quo substantia singularis per se extat, idque perfecte, ut neque haereat in subjecto velut accidens, neque pars sit totum aliquod reipsa componens vel ad componendum facta natura, sed per semetipsam constet, neque cum alia hypostasi unum quiddam naturale et proprie dictum constituat.

[143]) L. c.: Verum dupliciter accidentis vox sumi consuevit. Alterum enim est, quod physicum vocant, idque revera est accidens et in subjecto haeret, ut sunt ea, quae in categorias novem vulgo tribuuntur. Alterum est quod metaphysicum nominant aliqui, et universe id amplectitur, quod est extra rei substantiam vel essentiam, ideoque accidit ei, et adventitium censetur, sive reipsa proprieque sit accidens sive substantia vel substantiale, ut loquuntur quippiam. Talis est extantia rei, et ὕπαρξις, qua substantiae in rerum natura sunt et existunt, postquam e caussarum sinu ac potentia sunt emersae: tum etiam τρόπος ille τῆς ὑπάρξεως, existendi modus perfecte proprius substantiae et ejusmodi eam faciens; qui ab substantia divelli potest, ut in humana Christi substantia usuvenit, quae modo illo caret proprio et alieno fulcitur.

De incarn. l. VIII. c. 2. §. 1: Substantia quaelibet ab ultimo suo complemento vel modo subsistendi, tanquam ab forma quadam paene externa, hoc est minime substantiva, vel ut Scholae dicunt, essentiali, illud habet, ut actuosa sit. — Vgl. Anm. 119.

52. Es ist ein vergebliches Bemühen, wenn Petavius seine Lehre auch von den Vätern bestätigt sieht. Er interpretirt sie ebenso, wie wir bereits (§. 5. n. 13) bei einer anderen Gelegenheit, aber in demselben Punkte sahen, daß die Väter nämlich das gerade Gegentheil vortragen, und daß Petavius die Decrete der Concilien und Väter nicht richtig zu verstehen sich bemüht, sondern direct seine Ansicht zum Maßstabe nimmt.

Wie die Concilien und Väter nicht lehren, wie die Scholastiker, daß die Personen nur Relationen und uneigentlich das Wesen sind, so lehren sie auch nicht, daß die Eigenthümlichkeiten (proprietates, ἰδιότητες) und die Existenzweisen (modi existendi proprii, τρόποι τῆς ὑπάρξεως) nicht das individuale Wesen der Personen oder Hypostasen einschließen. Die ὑπόστασις ist eben an sich schon die bestimmte Substanz einer Spezies, wie jeder wirkliche Mensch. In der Homousie liegt diese bestimmte Substanz ausgesprochen, weil jede einzelne Person, wie alle drei zusammen das göttliche Wesen sind.

Was unter dem Unterschiede und der Eigenthümlichkeit der Person zu verstehen sei, ersieht man aus der Christologie, wo sämmtliche Concilien[114]) lehren: daß wegen der Einigung der Unterschied der Naturen nicht aufgehoben, sondern daß vielmehr die Eigenthümlichkeit jeder Natur gewahrt wurde. Hier ist der Unterschied und die Eigenthümlichkeit jeder Natur ganz dasselbe und es gilt von jeder Natur dasselbe; beide Naturen sind unmittelbar geeint, da nur so eine Vermischung der Naturen bei den Geschöpfen möglich ist. Es ist also die Eigenthümlichkeit der göttlichen Natur des Logos dasselbe, als die Eigenthümlichkeit der zweiten Person, oder die Person ist zugleich distincte oder eigenthümliche Natur, wie die menschliche. Es trennt nun Niemand den Unterschied und die Eigenthümlichkeit von der Natur, sondern Jedermann begreift unter der Vernichtung des Unterschiedes und der Eigenthümlichkeit der Naturen zugleich die Vernichtung der individualen Naturen, welche eben das Eigenthümliche sind. Auch wir verstehen unter den Unterschieden, z. B. des Menschen, nicht bloße Eigenschaften, sondern die zwei Substanzen; ebenso sind unter proprietates, ἰδιώματα, nicht bloße Relationen zu begreifen.

Die Väter trennen gleichfalls die Natur und die Eigenthümlichkeit nicht, sondern begreifen beides als die Hypostase, die wirkliche und bestimmte

---

[114]) C. Chalced.: οὐδαμοῦ τῆς τῶν φύσεων διαφορᾶς ἀνῃρημένης διὰ τὴν ἕνωσιν, σωζομένης δὲ μᾶλλον τῆς ἰδιότητος ἑκατέρας φύσεως. — Leo M. ep. dogm. 24: Salva igitur proprietate utriusque naturae et substantiae etc. — Serm. 73: Proprietatem vero essentiae suae in sua deitate continuit (Filius Dei).

Wesenheit, welche sie auch durch die Existenzweise (*τρόπος τῆς ὑπάρξεως*) kennzeichnen. Darunter begreifen sie kein metaphysisches Accidenz, wie Petavius (Anm. 143) lehrt.

Nach den Vätern existirt nicht das allgemeine Wesen, sondern das einzelne, welches die *ὑπόστασις* oder Person, das *ἄτομον* ist, wie J. Damascenus[145]) und Basilius[146]) lehren; wie sollte also die Person an sich nur eine metaphysische Ergänzung zu etwas, was gar nicht existirt, sein können? Athanasius[147]) setzt die Person, die Hypostase, das Individuum und Eigenthümliche als Eines im Gegensatze zu Einer Wesenheit oder zum Gemeinsamen.

Petavius[148]) sagt nun, daß die Hypostase aus zwei Theilen, einem gemeinsamen, der Natur nämlich, und aus einem eigenthümlichen, zusammengesetzt sei, und daß dieses Eigenthümliche, welches zum Gemeinsamen hinzukomme, eine Existenzweise sei, wie die griechischen Väter zu sagen pflegen. Davon ist nur dieses war, daß die griechischen Väter das Wort Existenzweise (*τρόπος τῆς ὑπάρξεως*) gebrauchen; aber unwahr ist es, daß sie damit ein hinzukommendes Stück bezeichnen, da sie vielmehr die ganze individuale Natur, welche eben die Person ist, damit ausdrücken. Nach Petavius sollen die Worte[149]): daß das Ungezeugte, das Gezeugte, das Ausgehende nicht die Natur, sondern die Existenzweise ausdrücken, daß aber

---

[145]) J. Damasc. Anm. 132. — O. F. l. III. c. 3: *εἰ γὰρ καὶ ἑκάστη καθ' ἑαυτὴν ὑφέστηκεν ἤγουν τελεία ἐστὶν ὑπόστασις, καὶ τὴν οἰκείαν ἰδιότητα ἤτοι τὸν τῆς ὑπάρξεως τρόπον διάφορον κέκτηται· ἀλλ' ἥνωνται τῇ τε οὐσίᾳ καὶ ταῖς φυσικαῖς ἰδιώμασι.* — Anm. 278.

[146]) Basil. ep. 349: *ὃν ἔχει λόγον τὸ κοινὸν πρὸς τὸ ἴδιον, τοῦτον ἔχει ἡ οὐσία πρὸς τὴν ὑπόστασιν· ἕκαστος γὰρ ἡμῶν καὶ τῷ κοινῷ τῆς οὐσίας λόγῳ τοῦ εἶναι μετέχει, καὶ τοῖς περὶ αὐτὸν ἰδιώμασιν ὁ δεῖνά ἐστι, καὶ ὁ δεῖνα· οὕτω κἀκεῖ ὁ μὲν τῆς οὐσίας λόγος κοινός· οἷον ἡ ἀγαθότης, ἡ θεότης, καὶ εἴ τι ἄλλο νοοῖτο· ἡ δέ ὑπόστασις ἐν τῷ ἰδιώματι τῆς πατρότητος ἢ τῆς υἱότητος ἢ τῆς ἁγιαστικῆς δυνάμεως θεωρεῖται.* — Anm. 277.

[147]) Athan. tom. 2. pag. 53: *ἡ μὲν οὐσία καὶ τὸ γένος καὶ ἡ φύσις καὶ ἡ μορφὴ, ὡς εἴρηται, μία ἐστί· τὸ δὲ πρόσωπον καὶ τὸ χαρακτὴρ καὶ ἡ ὑπόστασις καὶ τὸ ἄτομον καὶ τὸ ἰδικὸν ἕν ἐστι.*

[148]) Petav. de trin. l. IV. cap. 8 §. 6: Est haec recepta fere in scholis de hypostasi sententia, cum sit ex duobus contexta, uno communi, quod est natura ipsa, altero proprio; hoc quod proprium est, et accedit ad commune, esse modum quendam existendi, quod equidem arbitror esse verissimum, eoque magis, quod ita fere Graeci Patres consuevere dicere.

[149]) Justin. in expos. Fidei p. 292: *ὅτι τὸ μὲν ἀγέννητον, καὶ γεννητὸν, καὶ ἐκπορευτὸν οὐκ οὐσίας ὀνόματα, ἀλλὰ τρόποι ὑπάρξεως· ὁ γὰρ τρόπος τῆς ὑπάρξεως τοῖς ὀνόμασι χαρακτηρίζεται τούτοις· ἡ δὲ τῆς οὐσίας δήλωσις τῇ θεὸς ὀνομασίᾳ σημαίνεται.*

Gott das Wesen bezeichne u. s. w., dieses enthalten, daß die Personen nur das Besondere, nicht das Allgemeine seien, woraus folgt, daß sie gar nicht Gott sind. Daraus würde auch folgen, daß der besondere Mensch, welcher Sokrates ist, nicht an sich ein Mensch wäre. Es ist also die ganze scholastische Theorie eine unwahre, und zwar in dem Grade, daß sie unfähig macht, selbst das Gewöhnliche richtig zu verstehen.[150])

53. Darum wollen wir auf einzelne Widersprüche in der scholastischen Speculation nicht blos gegen die Concilien und Väter, sondern gegen die natürliche Ueberzeugung aufmerksam machen.

Der erste und der Hauptwiderspruch nach der scholastischen Speculation besteht darin, daß weder das Gemeinsame von dem Besonderen, noch das Besondere von dem Allgemeinen wahrhaft prädicirt werden kann; denn beides verhält sich zu einander, wie zwei Theile. Um nun nicht ganz das Erkennen unmöglich zu machen, erklären die Scholastiker, es sei das Eine das Andere in obliquo, non in recto, also nicht wahrhaft, weil von zwei Stücken das Eine nicht das Andere sein kann. Aber ist es darum das Andere in obliquo? Oder kann etwas auf eine andere, denn directe Weise etwas sein? Hier ist also das Erkennen in der Wurzel aufgehoben.

Der zweite Widerspruch manifestirt sich in dem Bestehen oder Existiren. Die Scholastik nimmt zwischen dem Wesen und der Existenz eine Verbindung und Zusammensetzung an, gleich als ob das Wesen, wenn es nur möglich, nicht wirklich ist, mit dem Wirklichen sich verbinden könnte. Ein besonderer Widerspruch knüpft sich an das Wort subsistere, soferne es der Ausdruck für die Substanz sein und das Insichsein bezeichnen soll. Aber in diesem Sinne gebraucht dieses Wort die Scholastik. In der gewöhnlichen Rede und bei den Vätern, wie in den Concilien[151]) heißt es einfach bestehen. Christus, heißt es, besteht aus drei, der Mensch aus zwei Substanzen. Diesen Sinn von Bestehen in oder aus Etwas kann subsistere nach der Scholastik nicht haben, weil Christus und der Mensch außer den drei oder zwei Substanzen selbst noch etwas ist. Es heißt also dieser Satz in der

---

[150]) Monschein de Deo trino n. 664: Quando igitur J. Damascenus et alii quidam Patres personas divinas vocant modos essentiae, non intelligunt modos physicos et realiter ab essentia distinctos, sed solummodo modos metaphysicos ab essentia distinctos ratione.

[151]) Symb. Athan.: Christus: perfectus Deus, perfectus homo; ex amina rationali et humana carne subsistens. — C. Tolet. XI.: Idem Christus in duabus naturis, tribus exstat substantiis. — Der hl. Augustin sagt de civ. Dei l. XI. c. 10. §. 1: aut vero sola est ista nominis trinitas sine subsistentia (ohne das thatsächliche Bestehen) personarum, sicut Sabelliani haeretici putaverunt?

natürlichen Sprache so viel als: Christus steht auf drei, der Mensch auf zwei Naturen, wie der Tisch auf dem Boden steht.

Subsistere drückt also hier eine Verbindung zwischen dem Subjecte, welches subsistirt, und zwischen dem, worin es subsistirt, nach der Scholastik aus, was ein absoluter Widerspruch ist. Es tritt aber noch dieser schon oben berührte Widerspruch hervor, daß subsistere nur von der Substanz gebraucht werden kann, wenn es in sich Sein bezeichnet, weßhalb es eine Verkehrtheit ist, der Substanz ein Bestehen in den Modificationen und den Modificationen ein Bestehen in der Substanz zuzuschreiben. Sieht man aber überhaupt von der Bezeichnung des Wortes subsistere ab, so kann ohne Absurdität nicht gesagt werden, daß die Substanz in den Relationen ist; denn nur die Relationen sind in der Substanz. Etwas Anderes ist es, wenn die Väter sagen, daß die Natur nicht an sich, sondern in den Hypostasen ist oder wirklich ist oder besteht; denn die Hypostasen sind die individualen Naturen und das allein Wirkliche.

Ein dritter Widerspruch muß sich hinsichtlich der Thätigkeit ergeben. Einem bloßen Modus kann eine Thätigkeit nur mißbräuchlich beigelegt werden, wie man das Sehen dem Auge zuschreibt. Ebenso kann der Substanz die Thätigkeit nicht abgesprochen werden. Aber Beides thut die Scholastik, und zwar darum, um der Kirchenlehre zu genügen, wornach nicht die Natur, sondern die Person wirkt, aus dem Grunde, weil die gemeinsame Natur nicht an sich existirt. Aber damit verdeckt sie nur den Widerspruch und versündigt sich gegen die natürliche und geoffenbarte Wahrheit gleich sehr, wie schon (§. 7) bewiesen wurde.

Darum stellen die Scholastiker die Theorie auf,[152]) daß der Haupttheil in dem Zusammengesetzten zwar eigentlich wirkt, aber daß der Ergänzung die Wirkung zugeeignet werde. Sie zerreißen die Einheit und stellen zwei Prinzipe auf, das principium quo für die Natur, welches doch das prin-

---

[152]) Monschein de deo trino n. 686: Noto: duplex principium actionis in agente posse considerari: unum quod, et est ipsum suppositum agens, alterum quo, et est forma vel quasi forma, per quam suppositum agit. Principium quo subdividitur in remotum et proximum, remotum est ipsa natura agentis; proximum est illa facultas, vis et potentia, per quam agit. In exemplo Petrus intelligens est principium quod intellectionis, anima rationalis principium quo remotum, intellectus principium quo proximum. Itaque juxta hanc communiorem apud theologos acceptationem principium quod respectu Filii est Pater, Pater vero et Filius simul respectu Spiritus sancti. Principium quo remotum ac radicale est natura divina, proximum intellectus et voluntas divina, ut involventes et connotantes relationem paternitatis et spirationis activae.

cipium quod sein sollte, und das principium quod für den Modus, welcher doch gar kein Prinzip ist. Aber man vergegenwärtige sich, daß z. B. der Mensch außer Seele und Leib selbst noch etwas nach der Scholastik sein soll.

54. Diese Widersprüche der Scholastiker mit den Vätern werden noch schlagender, wenn wir erwägen, was Petavius im Einzelnen als Väterlehre angibt, obwohl es direct seiner eigenen Lehre widerspricht.

Der erste Hauptwiderspruch besteht darin, daß nach den Vätern die Trinität allein das Wirkliche ist, und daß die qualitative oder abstracte Wesenheit Gottes nicht an sich oder in Verbindung mit der Trinität existirt, sondern nur mittelbar, oder so, daß sie für die Trinität steht, gleichwie auch das Ganze nicht an sich existirt, sondern nur das Einzelne.

Dagegen hat nach der Scholastik und nach Petavius das göttliche abstracte Wesen eine ansichheitliche Existenz, welche von der Trinität nur ergänzt wird. Petavius[153]) ist so verblendet, daß er diesen Widerspruch gar nicht bemerkt, obschon er anführt, daß nach den Vätern die Substanz oder das Allgemeine an sich nicht existirt, sondern daß nur die Person oder Hypostase besteht. Ja, gerade diese Stelle, wo die Kirchenlehre von der Trinität spricht, bezieht er auf die abstracte Wesenheit, welche mit den drei Modi verbunden ist (Anm. 84).

Der zweite Widerspruch ist,[154]) daß die Person oder Hypostase nach den Vätern unmittelbar und in sich existirt oder Substanz ist, während die scholastische Person als bloßes Complement, als metaphysischer Modus nicht in sich, sondern im Wesen gründet. Der Irrthum des Petavius ist um so auffallender, als hier nur von dem formalen oder eigentlichen, nicht von dem indirecten und uneigentlichen Sinne die Rede sein kann, weil Natur und Person sich entgegengesetzt werden.

---

[153]) Petav. de trin. l. IV. cap. 8. §. 1: Haec sunt de hypostasi universe et ut creatis ac divinis communiter convenit, ab antiquis tradita. Ex quibus propria illius gradatim ac velut per partes informanda notio est. Imprimis enim constat, publico quasi consensu omnium, substantiam esse id, quod Graeci post Aristotelem philosophi nominant, *τὸ τί ἦν εἶναι*, nostri barbarisantes, quidditatem vocant, quoniam sciscitanti, quid sit res, illud ipsum respondetur; hypostasim vero esse *τὸ εἶναι*, id est esse, nempe reipsa extare et in rerum natura consistere. Maximus in tom. 2. Athan. p. 139: *ἄλλό ἐστιν ὑπόστασις, καὶ ἄλλο θεότης, οὐχ ὡς ἄλλο πρᾶγμα καὶ ἄλλο· ἀλλ' ὡς ἄλλο τι σημαινούσης τῆς ὑποστάσεως καὶ ἄλλο τῆς θεότητος· ἡ μὲν γὰρ ὑπόστασις τὸ εἶναι σημαίνει, ἡ δὲ θεότης τὸ τί εἶναι.*

[154]) L. c. Altera hypostasis conditio est, ut existat per se, non in alio vel per aliud, quod eam sustentet et fulciat. J. Damascenus hypostasi tribuit per se ipsam existere, at substantia per se ipsam minime subsistit, sed in hypostasibus spectatur. Vgl. Anm. 132.

Der dritte Widerspruch liegt darin,[155]) daß die Väter die Selbstständigkeit zum Begriffe der Hypostase oder Person erfordern, während die scholastische Person nur ein Complement zur Substanz ist. Petavius faßt überdies diese Väterlehre ganz irrig auf; denn *αὐτοτελὴς* heißt selbstständig, nicht vollständig, von der Hypostase gebraucht. Petavius bezieht dieses auf die mechanische Ergänzung, insoferne die Substanz nicht die letzte Ergänzung erhalten hat. So ist der Mensch Christus in jeder Beziehung vollkommen, aber nicht selbstständig oder alleinstehend, weil mit dem Logos verbunden. Die Väter deuten die scholastische Lehre, daß dem Menschen Christus die letzte Ergänzung fehle, selbst nicht einmal an, weßhalb Petavius wiederum ganz willkürlich verfährt. Da aber die scholastische Person nichts als die letzte Ergänzung ist, mit welchem Rechte spricht Petavius von einer substantia perfecta et completa?

Der vierte Widerspruch,[156]) daß die Hypostase der Träger der Accidenzen sein soll, während Petavius mit der Scholastik lehrt, daß die Person im eigentlichen Sinne selbst nur ein Modus und ein metaphysisches Accidenz sei. Diese Lehre findet auf Gott insoferne Anwendung, als die Trinität das letzte Object ist, wovon die allgemeinen und besonderen Attribute ausgesagt werden. Nach der Scholastik findet das gerade Gegentheil statt, weil die Person nur ein Modus ist, welcher selbst eines Trägers bedarf.

C.

Von der Natur und Person in der göttlichen Trinität.

a.

Die ganze Gottheit ist die ganze Trinität und umgekehrt.

§. 18.

55. Was wir hier beweisen wollen, wurde schon (§. 3) mehr positiv bestimmt, daß nämlich die göttliche Natur und die Trinität sich vollkommen

---

[155]) L. c. §. 3: Tertium illud est, ut (hypostasis) sit perfecta et completa (!) substantia, quam Graeci vocant *αὐτολελῆ*. Dionys. Alex. in ep. ad Paulum Samos.: Sic igitur, inquit, et forma Dei et Verbum ipsius non possunt homo esse perfectus (!) sive persona (*οὕτως ἄρα ὅτι καὶ ἡ μορφὴ τοῦ θεου καὶ ὁ λόγος αὐτοῦ ἄνθρωπος εἶναι οὐ δύναται αὐτολελὴς ἤγουν πρόσωπον.*) — Haec conditio ab hypostasis complexu partem excludit, quae tametsi substantia sit singularis atque ex proprietatibus et communi natura constet, in quo cum hypostasi convenit, non tamen est perfecta neque complementum habet ultimum.

[156]) §. 5: Postrema hypostasis proprietas est, ut subjecta sit accidentibus, quod substare vocant, unde et substantiae ortum est vocabulum necnon suppositi

erschöpfen und Wechselbegriffe sind. Hier wollen wir dasselbe mehr begrifflich erörtern, um das Vorhergehende einheitlich zusammen zu fassen. Später (§. 32) wollen wir darauf zurückkommen.

Vergleicht man die Einheit und Dreiheit in Gott, so enthält dieses, daß die Einheit die Dreiheit ist, keinen Widerspruch, weil unter Einheit und Dreiheit nicht der Begriff, sondern das Begriffene verstanden wird. Denn es unterliegt keinem Widerspruche, daß dieselbe Sache, welche nach einer Beziehung Eine, nach der anderen eine unterschiedene und dreiheitliche ist. Dieses findet bei jedem Einzelnwesen statt; denn der Baum ist eine Einheit und doch ist er eine unterschiedene Dreiheit.[157]) Aber die Dreiheit ist eine innere und ungetrennte, welche darum die Einheit ist. Drückt man nun beides concret aus, so sagt man: Das Eine ist drei oder dreiheitlich oder eine Dreiheit, sowie: Diese drei sind Eins, eine Einheit, geeint u. s. w. Aber einheitlich werden trinitas, τριάς gebraucht; auch unitas steht für essentia, substantia, natura. Es wird selbst substantia für substans gebraucht; aber das entsprechende Wort accidentia wird nicht gebraucht, sondern nur accidens.

Es findet demnach eine dreifache Vermittlung statt. Es werden drei Ausdrücke angewendet, wenn man sagt: Gott ist Einer und dreifaltig (unus et trinus), oder Eine Substanz und drei Personen; so das conc. Lat. IV. c. 1 (6). Es kann aber zweitens von der Einheit die Dreiheit, und drittens von der Dreiheit die Einheit prädicirt werden. Man sagt also: Der Eine Gott oder Gott, die Gottheit ist Vater, Sohn und heiliger Geist und umgekehrt. Oder man sagt: Die Dreiheit, dieses Drei ist eine Einheit. Dieses enthält den Sinn: Dieselbe Sache, welche Eine ist, ist zugleich eine unterschiedene, und dieselbe unterschiedene Sache ist zugleich Eine, eine Einheit.

Es ist also die natürlich wahre Dialektik nicht im Widerspruche mit dem Dogma; denn nicht die abstrakte Einheit ist die Dreiheit. Daß aber drei Personen doch nur Ein Wesen sind, ist ebenso wenig bei Gott widersprechend, als bei dem geschaffenen Geiste, daß die drei Kräfte doch nur Ein Geist sind.

Es kommt also hiebei auf die doppelte Beziehung an, auf die absolute, einheitliche oder totale, sowie auf die relative und einzelne und immanente. Wird diese Beziehung ausdrücklich hervorgehoben, so kann man richtig sagen: Die absolute Eine Substanz ist drei relative Substanzen oder eine Dreiheit, sowie: una deitas est trina, oder: Die drei relativen Personen sind die Eine absolute Person oder Ein Gott, tres coessentiales et coomnipotentes sunt una essentia et unus omnipotens.

---

[157]) Vgl. comment. theol. n. 20.

Aber ohne Relation steht Natur und Wesen, Gott und Gottheit für die Einheit und das Gemeinsame, sowie Person, *ὑπόστασις* für die Dreiheit. Aber dieses kann selbst nicht ohne jene gemeinsame Beziehung in dem Einen Objekte begriffen werden. Und gerade diese begriffliche Vermittlung enthalten die Symbole und das athanasianische Symbol stellt sie grundsätzlich an die Spitze: daß wir den Einen Gott in der Dreiheit und die Dreiheit in der Einheit verehren. Dieses will sagen, daß wenn die Einheit hervorgehoben wird, darum die Dreiheit nicht ausgeschlossen, sondern mitgesetzt wird, sowie, daß wenn die Dreiheit genannt wird, davon die Einheit nicht ausgeschlossen wird. Wenn das Eine oder das Andere geschieht, so wird die christliche Lehre aufgehoben, darum der Zusatz: neque Personas confundentes, neque substantiam separantes; denn wird die Einheit ohne Dreiheit gesetzt, so entsteht eine abstrakte Einheit und Eine Person, welche nur in dreifacher Modalität sich darstellt, und dieses ist die Vermengung der Personen. Wenn dagegen die Dreiheit ohne Einheit gesetzt wird, so wird die Einheit, der Eine Gott verlassen und an dessen Stelle tritt der Polytheismus. Dieses liegt in den Worten: neque Substantiam separantes; d. h. die Trennung der Personen erzeugt den Tritheismus, wie die Immanenz der drei Personen die Einheit begründet.

Dieses ist nun auch die allgemeine Lehre der Väter, welche die Einheit im Unterschiede und den Unterschied in der Einheit festhalten und damit die Vermengung und Trennung der Personen, den Sabellianismus und Polytheismus ausschließen. Ebenso bestimmt und schön äußert sich Gregor von Nyssa (Anm. 43) und Gregor von Nazianz[158]), so wie in denselben Worten J. Damascenus[159]), der hl. Augustin[160]) hebt die Einheit ohne Trennung, und die Dreiheit ohne Confusion hervor. Tertullian lehrt ebenso (Anm. 176).

56. Wenn nun die Einheit und Dreiheit sowohl untereinander als von der gemeinsamen Sache prädicirt werden, so fragt es sich, welches das

---

[158]) **Gregor. Nazian.** or. 31. §. 14: *ἀλλὰ ἀμεριστὸς ἐν μεμερισμένοις, εἰ δεῖ συντόμως εἰπεῖν, ἡ θεότης· καὶ οἷον ἐν ἡλίοις τρισὶν ἐχομένοις ἀλλήλων μία τοῦ φωτὸς σύγκρασις· ὅταν μὲν οὖν πρὸς τὴν θεότητα βλέψωμεν καὶ τὴν πρώτην αἰτίαν καὶ τὴν μοναρχίαν, ἓν ἡμῖν τὸ φανταζόμενον· ὅταν δὲ πρὸς τὰ ἐν οἷς ἡ θεότης καὶ τὰ ἐκ τῆς πρώτης αἰτίας ἀχρόνως ἐκεῖθεν ὄντα, καὶ ὁμοδόξως, τρία τὰ προσκυνούμενα.* — Or. 33: *διαιρεῖται γὰρ (ἡ θεότης) ἀδιαιρέτως, ἵν' οὕτως εἴπω, καὶ συνάπτεται διῃρημένως.* — Vgl. Anm. 173. 187.

[159]) **J. Damasc.** O. F. l. III. c. 5: *ἡνωμένας μὲν ἀσυγχύτως, διαιρουμένας δὲ ἀδιαστάτως.* — Anm. 191.

[160]) **August.** ep. 106. n. 5: Et haec omnia nec confuse unum sunt nec disjuncte tria sunt; sed cum sint unum, tria sunt, et cum sint tria, unum sunt.

letzte Objekt für die Prädication bildet, die Einheit oder die Dreiheit, das Wesen oder die Trinität.[161])

Auch dieses läßt sich an einem Beispiele anschaulich machen und zur Entscheidung bringen; denn wenn man sagt, daß der Mensch aus Leib und Seele, der Baum aus Wurzel, Stamm und Aesten bestehe, so ist das letzte Objekt offenbar das Einzelne, Leib und Seele, Wurzel, Stamm und Aeste; darauf geht die einheitliche Bezeichnung Mensch und Baum. In derselben Weise existirt nur die Trinität als ungetheilte, und sie ist das letzte Objekt, worauf alle Prädicate hinzielen. Gott drückt wohl dasselbe, jedoch unaufgeschlossen aus; aber die Trinität ist Gott in seiner immanenten Wesenheit.

Wenn die Trinität der aufgeschlossene Gott ist, so begreift es sich von selbst, daß die Trinität ganz dasselbe, als Gott oder die Gottheit ist, und daß nur die Vermittlung und Erkenntniß eine andere und die höchste ist, weil nämlich die innere Natur selbst zur Entwicklung gebracht ist, woraus man die Verkehrtheit der Modalisten ermessen kann, welche die Trinität nicht für das manifestirte innere Leben Gottes, sondern für bloße außerwesentliche, wenn auch mit dem Wesen verbundene Relationen halten. Die christliche Trinitätslehre entspricht ganz dem natürlichen Entwicklungsprozesse, wornach jedes Objekt zuerst als Eines und Ganzes und sodann nach seiner innern Unterschiedenheit erkannt wird.

Das offenbar gewordene Wesen Gottes ist also die Dreipersönlichkeit, welche daher ganz dasselbe als Gott ist, und nur durch die Entwicklung sich unterscheidet. Darum verhält sich die Gottheit zur Dreipersönlichkeit, wie die unentwickelte zur entwickelten Gleichung, so daß nur die Form sich unterscheidet. Jede Bezeichnung drückt dieselbe Sache ganz aus, jedoch nach einer anderen Beziehung; denn Gott drückt die ganze Wesenheit aus im Unterschiede nach Aussen, aber die Trinität bezeichnet die ganze Wesenheit nach dem inneren Unterschiede.

Darum ist die Gottheit und die Trinität dasselbe Objekt, jedoch nach einer verschiedenen Beziehung und so, daß die Trinität die höchste Entwicklung darstellt. Es wird daher sowohl die Trinität, als die Wesenheit ganz genannt, weil es nämlich keine Einheit ohne Trinität oder Unterschiedenheit, sowie keine Trinität ohne Einheit gibt. Das Ganze ist sowohl ein Vieles und Unterschiedenes nach Innen, als auch eine Einheit nach Aussen; es schließt beide Momente in sich. Aus demselben Grunde darf man nach den Concilien[162]) nicht sagen, daß die Trinität in der Gott-

---

[161]) Vgl. comment. theol. n. 53.

[162]) Conc. Tolet. XI.: Fons ergo ipse (Pater) et origo est totius divinitatis. —

heit oder in Gott ist, sondern nur, daß der Eine Gott die Trinität ist; denn es ist nicht so zu fassen, als hätte sich der Eine Gott zur Dreiheit einmal fortentwickelt oder als wäre die Einheit als Grund dasjenige, worin die Trinität wie Modi ruhte, sondern die Einheit ist selbst die Trinität. Ebenso sprechen sich auch die Väter aus, namentlich Gregor von Nazianz [163]) und Augustinus [164]).

57. Wenn Gott und die Trinität sich nur nach der idealen Entwicklung unterscheiden, so folgt von selbst, daß zwischen der Einheit und Dreiheit kein anderer, denn idealer Zusammenhang und Unterschied besteht.

Es ist also Gott oder die Einheit nicht von der Trinität und in ihr unterschieden, weil Gott in dieser Verbindung nur die Einheit derselben Sache bezeichnet. Da Gott die Trinität in sich schließt, wenn auch nicht direct ausdrückt, so kann man nicht sagen, daß die Eine Gottheit verdreifacht werde, wenn jede Person die ganze Gottheit ist; denn die Gottheit umfaßt ja ursprünglich schon die Trinität, wie sollte also eine solche Vervielfachung eintreten können, da nur ein idealer Prozeß zwischen der Einheit und Dreiheit besteht?

Aus dieser absoluten Gleichheit zwischen der Einheit und Dreiheit in Gott folgt erstens, daß kein sogenannter virtualer Unterschied zwischen der Gottheit und Trinität angenommen werden kann; denn da die Scholastiker den rationalen Unterschied nicht kennen oder verwerfen, so kann dieser virtuale Unterschied nur ein realer sein, als welcher er sich aus ihrer ganzen Theorie ergibt. Es folgt zweitens, daß wegen der absoluten Identität nicht gesagt werden kann, daß die göttliche Natur indirect die Trinität sei und umgekehrt, weil dieses an sich absurd ist. Es folgt drittens, daß die Einheit und Dreiheit nicht zusammen ein Ganzes begründen, weil auch der Baum nicht zu dem Inhalte gezählt werden darf. Daraus folgt viertens, daß keine Quaternität angenommen werden darf, weil die Trinität das Ganze ist, sowie fünftens, daß der Natur keine Thätigkeit, wie keine reale Verbindung in Rücksicht auf die Trinität zugeschrieben werden kann; wie nicht minder sechstens, daß die Trinität nicht mit der Natur verbunden

---

Nec recte dici potest, ut in uno Deo trinitas, sed unus Deus trinitas. — Singulariter ergo, ut unaquaeque persona plenus Deus et totae tres personae unus Deus confitetur et creditur. — Conc. Lat. IV. c. 2: Summa res... veraciter est Pater et Filius et Spiritus s., tres simul personae ac sigillatim quaelibet earundem. — Conc. Lugd. II. n. 6. — Vgl. Anm. 251 und 252.

[163]) Gr. Naz.: ἓν τὰ τρία καὶ τὰ τρία ἕν, ἐν οἷς ἡ θεότης, ἢ τό γε ἀκριβέστερον εἰπεῖν, ἃ ἡ θεότης. — Vgl. comm. th. n. 45.

[164]) August. de trin. l. 15. c. 22: — nec in uno Deo sit illa trinitas, sed unus Deus.

werden darf. Ebenso folgt siebentens, daß man nicht sagen darf, es existire oder subsistire die Gottheit und die Trinität, weil damit eine Verbindung ausgedrückt ist.

Alle diese Abfolgerungen hängen nothwendig und so zusammen, daß mit der einen Abfolgerung auch die anderen gesetzt sind. In dieser vollkommenen Entwicklung dient der Irrthum zur Begründung der Wahrheit. Das Realeine und Ungetrennte ist die Trinität und die Gottheit, so jedoch, daß sie sich nicht gegenseitig ausschließen; denn die Trinität ist die Gottheit und die Gottheit die Trinität; die ungetheilte Trinität ist der Eine Gott.

b.

Nach der Scholastik ist die Einheit und Dreiheit zusammen das Ganze.

§. 19.

58. Daß die Scholastiker die Einheit und Dreiheit zu einem Ganzen zusammenfügen oder real vermitteln, ergibt sich daraus, daß sie die ideale Einheit und Differenz zwischen der Gottheit und Trinität direct verwerfen und bestreiten und diese reale Verbindung oder die modalistische Einheit im Prinzipe und in der Construction festhalten, wenn sie sich auch den Zusammenhang nicht zum Bewußtsein bringen (§. 33).

Die Scholastiker irren aber nicht blos in der abstracten Theorie, sondern auch in der Anwendung auf die Trinitätslehre und zwar im Ganzen und Großen, wenn sie auch die letzten Consequenzen aus ihren Prinzipien nicht ziehen. Aber die Wahrheit erfordert es, daß man sie nicht nach eigenem Belieben so oder so gelten läßt, daß man nicht Prinzipien aufstellt, welche nur bis auf einen gewissen Grad gelten sollen; denn entweder die volle Wahrheit, oder gar keine Wahrheit! Sowohl die Wahrheit als auch der Irrthum erfordert eine vollkommene Ausbildung. Gelangt der Geist zum klaren Bewußtsein davon, daß ein Satz wahr oder falsch ist, so muß er allseitig verfolgt werden; denn der Irrthum zerstört sich am Ende selbst und die Wahrheit muß sich immer mehr bestätigen.

Es ist nun die gewisseste Wahrheit, daß zwischen dem Subjecte und Prädicate des Satzes, zwischen dem Ganzen und dem Enthaltenen, sowie zwischen dem Dinge und seinen Eigenschaften nur ein rationaler Unterschied bestehen kann, weil nicht zwei Dinge von einander prädicirt werden können. Darin liegt nur die Natur des Erkennens selbst ausgeprägt, so daß Jeder, welcher dieses Prinzip antastet, das Erkennen aufhebt, oder

Irriges zusammenfügt. Ebenso wurde dargethan, daß der die Trinitätslehre betreffende Satz von der Einheit in der Dreiheit und von der Dreiheit in der Einheit nur die Anwendung von dem allgemeinen Erkenntnißprinzipe ist. Es stimmt sonach hier die natürliche und Offenbarungswahrheit vollkommen überein.

Was nun die Scholastik anlangt, so faßt sie den Satz: Gott ist wahrhaft Vater u. s. w., wie ausführlich (§. 4) bewiesen wurde, in sensu obliquo, oder nicht so, daß zwischen Gott und dem Vater nur ein rationaler Unterschied bestehe; also hebt sie die natürliche und christliche Wahrheit zugleich auf.

Die nothwendige Abfolgerung ist, daß wenn die Einheit und Trinität nicht rational Eins sind, sie real unterschieden, somit verbunden und zusammen das Ganze sind, oder daß es keine Trinität, sondern eine Quaternität in Gott gibt. Gehen wir aber weiter und verfolgen diesen Irrthum von diesem Mittelpunkte aus nach der natürlichen Seite zu, so finden wir, daß die mechanische Unterscheidung und Verbindung, also die Compositionslehre, die erste Ursache von einer solchen irrigen Auffassung des Satzes überhaupt und des ersten Satzes des Christenthumes im Einzelnen ist.

Fragen wir aber, wie weit dieser Irrthum in der Trinitätslehre zur Anwendung gekommen, so ersieht man dieses aus der Lehre des Thomas[165]), wornach das Wesen an sich außer (praeter) der Trinität existirt, so jedoch, daß es von den Relationen des Erkennens und Wollens, welches die zwei Personen des Sohnes und hl. Geistes sein sollen, unzertrennbar ist, wie auch die spezifische Menschennatur identisch ist und an sich existirt, so jedoch, daß die Unterschiede, welche hinzukommen, die Personen sein sollen.

---

[165]) S. Thomas s. ph. l. IV. c. 14: Essentia divina, etsi subsistens sit, non tamen potest separari a relatione, quam oportet in Deo intelligi ex hoc, quod verbum conceptum divinae mentis est ab ipso Deo dicente; nam et Verbum est divina essentia, et Deus dicens, a quo est Verbum, est etiam divina essentia, non alia et alia, sed eadem numero. Hujusmodi autem relationes non sunt accidentia in Deo, sed res subsistentes. — Sunt igitur plures res subsistentes, si relationes considerentur; est autem una res subsistens, si consideretur essentia. Et propter hoc dicimus unum Deum esse, quia est una essentia subsistens, et plures personas propter distinctionem subsistentium relationum. Personarum enim distinctio etiam in rebus humanis non attenditur secundum essentiam speciei, sed secundum ea, quae sunt naturae speciei adjuncta: in omnibus enim personis hominum est una speciei natura, sunt tamen plures personae propter hoc, quod distinguuntur homines in his, quae sunt adjuncta naturae. — Vgl. Anm. 176.

Hier ist offenbar die Natur und die Trinität so, wie Grund und Ergänzung unterschieden; es kann also beides weder vollkommen, noch irgendwie identisch sein.

Diese Lehre ist vollkommen ausgebildet und kehrt bei Thomas immer wieder, wornach nur Ein Gott ist wegen der Einen subsistirenden Wesenheit und eine Dreiheit von Personen wegen der subsistirenden Relationen, gleichwie der einzelne Mensch an sich nur die Ergänzung zur subsistirenden Menschheit ist.

Es ist das Eine so unwahr, als das Andere; denn wir haben (Anm. 118) gesehen, wie verkehrt diese Lehre ist, wonach die spezifische Natur und das Besondere zusammengesetzt werden, und zu welchen Irrthümern sie führt. Außerdem widerspricht sie der natürlichen Ueberzeugung. Wenn nun die menschliche Person keine Relation an der Gattung ist, so kann auch die göttliche Person keine bloße Relation an der spezifischen oder begrifflichen Gottesnatur sein.

Weiter erhellt der directe Widerspruch mit der christlichen Trinitätslehre, wonach die Einheit oder Natur die Trinität ist, während nach Thomas beides getrennt ist; denn die Einheit ist die Natur und die Trinität sind die Relationen, welche an der Natur sind. Hier ist also der erste Grundsatz, den das apostolische Symbolum ausspricht, verletzt, und die Trinität ist aufgehoben.

Nimmt man hinzu, daß die christliche Lehre und Auffassung von der Trinität direct von den Scholastikern bekämpft wird, und daß Petavius diesen Modolismus in dem Satze: Una essentia tribus modis affecta, selbst als Grundsatz durchführt und hiebei den Einen Menschen mit zwei Bezügen zum Beispiele nimmt, so ist es klar, daß nur der Schein von der Trinitätslehre gerettet wurde; denn an sich ist die Lehre der erklärte Sabellianismus.

59. Daraus ergibt sich, daß die Personen als subsistirende Relationen nicht die ganze Wesenheit sein können, oder daß der Ausdruck des Lyoner Concils, daß die ganze Gottheit in der Trinität wesensgleich ist, nach der Scholastik verworfen werden muß.

Ist das Wesen und die Trinität zusammen das Ganze, so können die Personen schon darum keine Personen sein, weil dadurch, daß über ihnen die Wesenheit steht, ihre Selbstheit aufgehoben wird. Sie schwindet zu einer Dreiheit von Relationen zusammen, welche subsistiren sollen. Es bleibt nur Eine Person, nämlich die Eine Wesenheit, welche sich dreifach bezieht; denn von ihr gilt die Beziehung und die Thätigkeit. Von einer bloßen Beziehung sagt Niemand, daß sie sich beziehe, oder daß sie in sich sei, wie eine Substanz.

Das Erste sagen die Scholastiker indessen ausdrücklich, wodurch sie zu dem theologischen Irrthume noch den gegen die allgemeine Ueberzeugung fügen. Das Letzte, daß die Relationen in sich sind, bezeichnen sie mit **relatio subsistens**. Dabei gebrauchen sie das Wort subsistere nicht etwa in dem Sinne von Wirklichsein, sondern ausdrücklich in dem Sinne von Insichsein, was nur von einer Substanz gilt.

Daß dieses das größte Absurdum sei, sieht jeder Vernünftige ein. Schon Thomas kommt mit sich, wie bereits (Anm. 135) gezeigt wurde, in Widerspruch, indem er die relationes subsistentes nicht in sich, sondern im Wesen sein läßt. Ebenso sagt er, daß die göttliche Relation nicht ohne Absolutes sei (Anm. 86). Suarez[166]) stellt den absurden Satz auf, daß die göttlichen Relationen kein Fundament, worauf sie ruhen, und keine Endpunkte, worauf sie gehen, haben; Petavius[167]) aber wiederholt diese absurde Behauptung und erörtert zugleich die Thomistische Lehre. Wenn schon der Ausdruck: per se subsistens relatio, absurd ist, so ist dieses noch verkehrter, daß die göttliche Natur durch sie subsistirt.

60. Es folgt aber endlich, daß diese subsistirenden Relationen, welche sich zum Wesen wie Ergänzungen verhalten, weder das ganze Wesen, noch gar nicht das göttliche Wesen und Gott sind. Die scholastischen Personen sind Zugaben zum Wesen und darum gar nicht Gott, was sich von selbst

---

[166]) **Suarez summa th. p. I. de Deo uno et trino l. VII. cap. 5:** Nec relationes divinae in omnibus aequiparantur cum creatis: divinae enim sunt subsistentes, creatae accidentaliter resultantes. Unde divinae carent fundamento, quo nitantur, et extremis, a quibus distinguantur; essentia enim est potius radix, quam fundamentum. Joannes de Ripa cujus sententiam ut probabilem tuetur Scotus, asserit divinas personas esse absolutas et habere inter se relationes, non ut illis personaliter constituantur, sed tantum, ut referantur.

[167]) Petav. de trin. l. IV. c. 11. §. 11: Caeterum ut relationis in Deo notio peculiare quiddam habet, cujus nullum creatis in rebus exemplum cernimus; ita etiam et personae. Nam relatio, qualem in rerum natura cognoscimus, modus quidam a plerisque philosophis constituitur rei subjectae accidens, per quam illa comparatur ad alteram, quam ex adverso respicit. At in Deo, etiam quatenus ab essentia, ratione et ἐπινοίᾳ distinguitur, per se subsistens est relatio, per eamque essentia ipsa subsistit. Eodem modo personae vox creatis in rebus absolutum aliquid significat; at in Deo relativum, sed ejusmodi, quale privatim illi convenire diximus, hoc est subsistens. Proinde cum persona in quacumque natura id quod in ea distinctum est, significet, in divinis autem tota distinguendi ratio sumatur ex relationibus originis, persona divina proprie ac directe relationem significet; non simpliciter qua relatio est, sed qua talis est relatio, divina videlicet, per seque subsistens, ut recte S. Thomas explicat (I. qu. 29. a. 4.)

versteht; denn die Scholastiker sagen, daß das Wesen auch ohne die Relationen ein vollkommenes Wesen ist, gleichwie die Menschheit Christi auch ohne die Subsistenz eine vollkommene Natur ist (Anm. 15, 17, 31).

Ebenso unterscheiden die Scholastiker diese Relationen selbst von den göttlichen Attributen der Weisheit, Gerechtigkeit u. s. w., so daß die allgemeinen Attribute das Wesen, die Relationen aber davon virtual unterschieden sind (Anm. 18. 19). Wenn nun die Scholastiker [168]) auch zwischen dem Wesen und den Attributen bereits einen virtualen Unterschied annehmen, von welcher Art muß doch dieser andere virtuale Unterschied zwischen dem Wesen und den Relationen oder Personen sein?

Petavius nennt die Personen metaphysische Accidenzen, welche an sich keine Wirklichkeit haben oder nicht zum Wesen gehören (Anm. 143). Monschein [169]) bezeichnet sie als weder positive, noch negative, sondern als neutrale Vollkommenheiten, und als etwas an sich Nichtiges, welches gar keine Wesenheit hat, wie Links und Rechts, und nur indirect etwas ist. Es sind die Personen, weil sie nichts sind, nicht ewig, aber weil das Wesen, woran sie sind, ewig ist, so sollen auch sie ewig sein u. s. w. Was dem Irrthum eigenthümlich ist, gewahrt man hier vollkommen; denn wenn die Personen an sich vom Wesen unterschiedene Relationen und gar nicht das Wesen, sowie an sich nichts Seiendes sind, so sollte man glauben, wäre es gar nicht möglich, gleichwohl das Gegentheil zu behaupten, daß die Personen durch das göttliche Wesen bestehen und dasselbe sind. Allerdings verstehen sie dieses in sensu indirecto et obliquo; aber dieses heißt nichts Anderes, als Ja und Nein zusammenreimen oder den Widerspruch zum ersten Prinzip der Wahrheit machen. Oder wenn etwas an sich nur

---

[168]) J. Kleutgen, Phil. der Vorzeit, S. 305: Man ist .... zu der gewöhnlichen Lehre der Theologen, daß es zwischen Gottes Wesenheit und Vollkommenheiten nur einen virtualen Unterschied gebe, zurückgekehrt.

[169]) Monschein de Deo uno et trino, n. 675: Ideo cum Scotistis et Thomistis nostri communius docent, quod personalitates divinae, ut virtualiter ab essentia distinctae in suo conceptu formali ac metaphysico ne quidem involvant specialem aliquam perfectionem relativam, sed quod sint mera praedicata neutra, nempe quaedam hypostases, subsistentiae, proprietates, relationes, quae de se neque dicunt specialem perfectionem neque imperfectionem.

N. 678: Quamvis igitur personalitates divinae, ut virtualiter ab essentia distinctae, non sint entitas, realitas, bonitas, essentia etc., non tamen sunt nihil aut merum ens rationis, sed sunt aliquid reale. ens, verum, bonum, perfectum, substantiale etc., sed quidditate, entitate, bonitate etc. essentiae, sicut divinae, aeternae etc. divinitate et aeternitate essentiae, cum qua realiter identificantur.

Relation und Zusatz, wenn dieser Zusatz nichts Wirkliches ist, kann er zugleich doch etwas Anderes als Relation und Complement sein? Diese Sophistik treibt doch mit der Wahrheit und der höchsten Angelegenheit nur Spott; oder was ist es anders, denn als Sophistik, obschon unbewußte, wenn Petavius [170]) auf der einen Seite erklärt, daß die Personen nur metaphysische Accidenzen und Modi, die keine Entität zur Natur hinzufügen, sind, und dann gleichwohl sagt, daß die allgemeine Wesenheit mit dem Modus die Person ist? Wenn aber die allgemeine Wesenheit die Person ist, so gibt es ja nur Eine Person.

Es ergibt sich also, daß die Trinität gar nicht Gott oder die Gottheit ist, oder daß sie, um sophistisch zu sprechen, nur indirect, in obliquo Gott ist. Es kann also Gott nicht für die bestimmte Person, z. B. in dem Satze [171]): Gott ist Mensch geworden, stehen, nämlich in dem Sinne, als das Unbestimmte oder Ganze für das Bestimmte steht, sondern so, daß damit ausgedrückt ist, die Gottheit sei Mensch geworden, nicht unmittelbar, sondern mit dem bestimmten Modus, welcher Sohn heißt, wie die Seele durch das Auge sieht. Gott Sohn hat nicht den Sinn, daß der Sohn ein vollkommenes Bestehen und Sein hat, sondern diesen, daß Gott die Substanz und der Sohn die Affection ist. Aber nicht der Sohn ist die Person, sondern das Wesen, auf diese Weise afficirt, ist die Person; also ist dieselbe Eine Person mit den drei Relationen Vater, Sohn und heiliger Geist.

c.

Dialektik der Einheit und Dreiheit in Gott.

§. 20.

61. Der Mensch ist das geschichtliche Wesen, welches sich allmälig entwickelt und daher auch nur successive zur Selbsterkenntniß und zur Erfassung

---

[170]) Petav. de incarn. l. III. cap. 14. §. 3: Dixi in illa collectione proprietatum sive accidentium, quibus individua constitui veteres arbitrati sunt, quaedam *οὐσιώδη*, i. e. substantiva videri, quae individuorum sive substantiarum primarum componentia sunt, ut in personis divinis relationes atque in Filio nimirum illa habitudo, quam filietatem nominant. Ea proprietas relativa cum communi natura conjuncta, prout animo ista percipimus, personam trinitatis secundam constituit, quae hac affecta proprietate tanquam forma, subsistens efficitur et hypostasis ac persona.

[171]) Petav. de trin. l. VI. c. 10 §. 6: Cum dicimus: Deus hominem assumpsit, nomen illud Deus divinitatem et naturam proprie ac directe, subsistentiam vero velut oblique designat. Naturam enim in certa hypostasi existentem indicat. —

der äußeren Objecte vordringt. Ja, Gott selbst hat sich nach dieser allmäligen Entwicklung den Menschen nur nach und nach geoffenbart und sich daher erst in seinem menschgewordenen Sohne vollkommen als dreipersönlichen manifestirt.

Dieser weltgeschichtliche Prozeß ist in dem apostolischen Symbolum dargelegt, worin die Trinität in ihrer successiven Manifestation in der Welt, nicht in ihrem immanenten Leben erkannt wird; denn die Wesenseinheit wird vorausgesetzt. Es ist also hier das emanente und immanente Verhältniß der Trinität zu unterscheiden von der eigenen successiven Darstellung der immanenten Einheit. Soll also die menschliche Auffassung wahr und vollkommen sein, so muß dieses zweifache oder dreifache Verhältniß wohl zum Bewußtsein und zur Abgrenzung gekommen sein.

Da der Mensch in die Entwicklung versetzt ist, kann er sich auch die Trinitätslehre zunächst nur in der Art, wie sie historisch sich vollzogen hat, zum Bewußtsein bringen. Er kann fragen, wie verhält sich der Vater zu dem Sohne und zu dem heiligen Geiste, oder wie verhält sich die Einheit zur Trinität? Beginnt man mit dem Vater und geht zum Sohne und zum heiligen Geiste fort, so ahmt man den geschichtlichen Prozeß nach, weil der Vater als der Schöpfer zuerst zum Bewußtsein kommt. Würden der Sohn und der heilige Geist nicht wiederum mit dem Vater rückwärts gehend vermittelt, so wäre die Erkenntniß unvollkommen, einseitig und in negativer Weise gefaßt sogar irrig. Man kann jedoch auch eine andere Form gebrauchen, und von der Einheit zur Dreiheit übergehen, wie von der Dreiheit zur Einheit zurückgehen, ohne daß die erste Form dem Wesen nach verlassen wird. Etwas Anderes wäre es, wenn man einen wirklichen Prozeß von der Einheit zur Dreiheit annähme, und es nicht so verstände, daß die immanente Trinität in der Weise uns zum Bewußtsein kommt, daß wir mit dem Vater oder mit der Einheit und dem Einen Gott beginnen, zu dem Sohne und heiligen Geiste fortgehen und sie wiederum mit dem Vater vereinigen.

In dieser Weise entspricht die subjective Vermittlung der historischen Offenbarung der Trinität, und dieses ist der Standpunkt der ersten Vermittlung und der Punkt, wo sich die drei Formen der Auffassung der Trinitätslehre berühren und sich begegnen. Sie haben sich einzeln auszubilden und sodann wiederum zu vereinigen, um die höchste Erkenntniß zu erringen.

Die Erkenntnißbewegung nach der historischen Vermittlung schließt den immanenten Lebensprozeß der Personen nicht aus, sondern vergegenwärtigt sich diesen gerade in successiver Entwicklung, wie man sich diesen Prozeß an der Bewegung der Quelle zum Bache und Flusse veranschaulicht. Darum überwindet sie, wenn sie auch an sich nicht irrig ist, die Succession

der Reflexion nicht und bleibt der Sache, welche ein immer gleiches Leben ist, unangemessen.

Bei den Vätern findet sich diese entwicklungsförmige Auffassung der Trinität häufig, worin der alexandrinische Dionys [172]) voranging und welche der römische (Anm. 184) vollkommen darlegte, wenn er sagt: „Man muß mit dem Gott des Alls den göttlichen Logos vereinigen; aber auch den hl. Geist dem Gott einverleiben und zugesellen, so daß man die hl. Trias auf Einen als eine Spitze, den allmächtigen Gott des Alls meine ich, zurückführen und damit verbinden muß." Der Gott des Alls, der allmächtige Weltschöpfer, weist auf die historische Entwicklung nach dem apostolischen Symbolum hin. Auch Gregor v. Nazianz [173]) spricht, wenn auch in einer anderen Form, dieselbe Lehrweise aus. Tertullian [174]) legt diese Entwicklung klar und vollkommen dar.

62. Die Speculation unterscheidet sich von der bloßen Reflexion, welche die nächste Entwicklung des sich darbietenden Objectes ist, dadurch, daß sie die Sache nach ihrem Wesen und nach ihrem Zusammenhange mit anderen Objecten betrachtet.

Dieser Standpunkt der Speculation wird betreten, wenn zunächst das immanente Verhältniß der Trinität erfaßt und das Verhältniß der Einheit zur Dreiheit bestimmt wird. Es findet allerdings auch hier eine vollkommene Ineinsbildung statt, je mehr die Speculation sich vertieft und zugleich erweitert.

In Folge der Irrlehren war die Kirche gezwungen, das immanente Verhältniß der drei Personen näher zu entwickeln, und das dem hl. Athanasius zugeschriebene Symbolum Quicunque stellt die Trinitätslehre, wie

---

172) Athanas. de sent. Dionys. Alex. c. 17: *οὕτω μὲν ἡμεῖς εἴς τε τὴν τριάδα τὴν μονάδα πλατύνομεν ἀδιαίρετον, καὶ τὴν τριάδα ἀμείωτον εἰς τὴν μονάδα συγκεφαλαιούμεθα.*

173) Greg. Naz. carm. 3. de Spiritu s.: *ἐκ μονάδος τριάς ἐστι, καὶ ἐκ τριάδος μονὰς αὖθις.* — Carmen de vita sua: *Πῶς ἡ μονὰς τριάζεθ᾽, ἡ τριὰς πάλιν ἑνίζετ᾽ κτλ.* — Vgl. Anm. 158. 187.

174) Tertull. ad, Prax. cap. 2: Quasi non sic quoque unus sit omnia, dum ex uno omnia, per substantiae scilicet unitatem, et nihilominus custodiatur *οἰκονομίας* sacramentum, quae unitatem in trinitatem disponit, tres dirigens, Patrem et Filium et Spiritum s. — Cap. 3: Expavescunt ad *οἰκονομίαν*, numerum et dispositionem trinitatis, divisionem praesumunt unitatis; quando unitas ex semetipsa derivans trinitatem, non destruatur ab illa, sed administretur. Itaque duos et tres jam jactitant a nobis praedicari (deos); se vero unius Dei cultores praesumunt, quasi non et unitas irrationabiliter collecta haeresim faciat, et trinitas rationaliter expensa, veritatem constituat.

die Christologie gesondert dar. Es waren aber auch die Väter[175]) gezwungen, mit der reflexiven Auffassung die speculative zu verbinden, um die Einwürfe der Arianer und Sabellianer abzuweisen. Sie fassen die drei Personen ungetrennt auf, um nicht drei Götter zu lehren, und nehmen drei vollkommene Personen, wie drei Menschen, an, um die Irrlehre des Sabellius zu vermeiden, und veranschaulichen die Einheit und den Unterschied durch die Beispiele, welche sie vom Lichte und Lichtstrahle, von der Quelle und dem Bache hernehmen.

Es muß also das immanente Verhältniß der Trinität als Lebensprozeß begriffen und von jeder äußeren Manifestation, sowie von dem bloßen Ausgange des Sohnes und heiligen Geistes durch Zeugung und Hauchung unterschieden werden; denn im letzten Falle wären ja die zwei letzten Personen mit der ersten nicht lebendig vermittelt. Es muß endlich auch die rein philosophische Entwicklung in ihrer Einheit zum Bewußtsein gebracht sein, um das höchste Object allseitig bestimmen zu können.

63. Die Speculation kann sich aber gemäß der geschichtlichen Entwicklung, die eine getrübte ist, nicht vollenden, wenn nicht der Irrthum selbst überwunden und ausgeschieden ist. Durch diese Ausscheidung erstarkt die Wahrheit selbst.

Es besteht aber die Dialektik der Wahrheit darin, daß der Unterschied in der Einheit und die Einheit im Unterschiede festgehalten oder daß ohne Trennung unterschieden und ohne Vermengung verknüpft werde. Dieses ist die Dialektik der Concilien und der Väter, wie wir bewiesen haben (55). Darum kann die Dialektik des Irrthumes nur diese sein, daß die ideale Unterscheidung ohne Trennung zu einer mechanischen Abstraction ohne Idealbeziehung, sowie daß die ideale Verknüpfung zu einer mechanischen Zusammensetzung gemacht werde.

Dieses ist, wie wir nachgewiesen haben, die Dialectik der Compositionslehre zwischen dem Allgemeinen und Besonderen, der Einheit und Unterschiedenheit, wodurch die idealen Momente zu realen Elementen gemacht

---

175) **Athanas. in expos. fidei. p. 395**: *οὔτε τρεῖς ὑποστάσεις μεμερισμένας καθ' ἑαυτὰς, ὥσπερ σωματοφυῶς ἐπ' ἀνθρώπων ἐστὶ λογίσασθαι, ἵνα μὴ πολύθειαν, ὡς τὰ ἔθνη φρονήσωμεν· ἀλλ' ὥσπερ ἐκ πηγῆς ποταμὸς γεγεννημένος οὐ διῃρέθη, καί τοι δύο σχήματα καὶ δύο ὀνόματα τυγχανόντα· οὔτε γὰρ ὁ πατὴρ υἱός ἐστιν, οὔτε ὁ υἱὸς πατήρ ἐστιν· ὁ γὰρ πατὴρ υἱοῦ πατήρ ἐστι, καὶ ὁ υἱὸς πατρὸς υἱός ἐστιν· ὡς γὰρ οὐκ ἔστιν ἡ πηγὴ ποταμὸς, οὐδὲ ὁ ποταμὸς πηγὴ, ἀμφότερα δὲ ἓν καὶ ταὐτόν ἐστιν ὕδωρ τὸ ἐκ τῆς πηγῆς εἰς τὸν ποταμὸν μετοχετευόμενον, οὕτως ἡ ἐκ τοῦ πατρὸς εἰς τὸν υἱὸν θεότης, ἀῤῥεύστως καὶ ἀδιαιρέτως τυγχάνει.* — Anm. 255. 186.

werden. Die Einheit und Dreiheit bilden darnach zwei Stücke[176]) nach der Formel: una natura tribus modis affecta, während nach der Dialektik der Kirche die trinitas individua das Ganze und Eine (unus Deus) ist.

Es zerstört sich aber der Irrthum in seiner vollen Ausbildung von selbst, und dieses läßt sich unschwer an der Dialektik der Kompositionslehre nachweisen. Denn sie hebt die Natur des Erkennens und den Satzverband auf, weil zwei Stücke nicht von einander prädicirt werden können. Wenn nun die Scholastiker lehren, daß der Vater indirect Gott ist, so bestätigen sie ihre Composition zwischen der Gottheit und der Trinität, sowie den absoluten Irrthum, als könnte ein Ding ein anderes irgendwie oder indirect sein oder als könnte irgend ein Mensch im gewöhnlichen Leben so sprechen, ohne für aberwitzig zu gelten.

Wenn sich aber die Dialektik des Irrthumes von selbst als unvernünftig manifestirt und sonach sich selbst aufhebt, so dient sie zur Bestätigung und Bekräftigung der Dialektik, welche den idealorganischen Verband zwischen Einheit und Dreiheit festhält.

III.

Von der historischen Entwicklung der Einheitslehre der Trinität.

A.

Von der Entwicklung in der patristischen Periode.

a.

Von der Grundlehre des Christenthums und der lebendigen Tradition.

§. 21.

64. Zu dem Ausgangspunkte kehrt jede vollkommene und sich abschließende Entwicklung wieder zurück, theils um das Ganze von Neuem tiefer zu fassen, theils um dasselbe gemäß dem ersten Entwicklungsgange abzuschließen. Von dem religiösen Leben oder dem lebendigen Christenthume haben wir für unsere Abhandlung den Ausgang genommen, daraus die

---

[176]) Thomas, I. qu. 28. a. 3: Unde oportet, quod in Deo sit realis distinctio, non quidem secundum rem absolutam, quae est essentia, in qua est summa unitas et simplicitas, sed secundum rem relativam. Vgl. Anm. 165. —

Elemente der christlichen Religion und ihren Verband erforscht, sowie den Mittelpunkt und das Wesen erkannt, wornach unsere Entwicklung begrifflich bestimmt war. Diese Aufgabe wurde positiv und nach den Grundbegriffen speculativ in ihren drei Grundelementen dargestellt.

Jetzt aber haben wir, wiederum rückwärts gehend, die historische Entwicklung zu verfolgen und zwar nach den Grenzen unserer Aufgabe, um die wahre und falsche Lehre in Bezug auf die Einheit der Trinität und nach den zwei Abirrungen zu betrachten, welche durch die trinitas inconfusa et indivisa (Anm. 80) bezeichnet werden. Es muß daher jede Lehre, welche die untheilbare Trinität zerstört, als ein Rückfall in das Judenthum und Heidenthum angesehen werden, und zwar in das negative Judenthum und Heidenthum, wodurch das Christenthum direct ausgeschlossen wird, indem das wahre Judenthum und Heidenthum zwar den Monotheismus bekennen, aber im Keime bereits das Christenthum in sich enthalten. Denn es gibt nur Eine wahre Religion in der ganzen Geschichte, so daß das Judenthum und Heidenthum die Vorstufen zur vollendeten Religion Christi bilden.

Nimmt man nicht drei vollkommene und unterschiedene, sowie frei aus sich wirkende Personen an, ja bekämpft man diese direct, so stellt man sich auf den Standpunkt des Judenthums, welches in die Kirche nicht einging und sich nicht als Vorstufe zum Christenthume anerkannte, sondern sich als die absolute Religion geltend machen wollte. Denn Gott erscheint in verhüllter Form als dreipersönlicher, da er sprach (Genes. 1, 26): Laßt uns den Menschen zu unserem Bilde und Gleichnisse machen! Und als Christus erschien, da wurde die christliche Trinitätslehre bereits als anerkannt vorausgesetzt; denn nur die Incarnation ist neu. Sowohl bei der Ankündigung der Empfängniß, als bei der Taufe Christi ist von den drei Personen als bekannten die Rede. Christus setzt selbst die Erkenntniß des heil. Geistes schon voraus, da er sprach, daß er ihnen den heil. Geist senden werde; denn er hätte sonst sagen sollen: Es gibt auch außer Vater und Sohn noch eine dritte Person, welche der heil. Geist heißt, und diesen will ich euch senden. Als der Sohn Gottes seine Sendung antrat und vollendete, da mußte die Trinität bestimmt in das Bewußtsein der an ihn Glaubenden eintreten, weil das christliche Leben ohne sie nicht möglich ist.

Das wahre Heidenthum, um diesen Ausdruck für die außermosaische und vorchristliche Religion zu gebrauchen, anerkennt Einen wahren Gott; aber es artete in einen Dienst von mehren Göttern aus, durch einen von Gott abgekehrten Sinn, wie das Buch der Weisheit und der Weltapostel im Römerbriefe zeigt. Diese Göttervielheit erneuert der, welcher das Christenthum so auffaßt, als wären die drei Personen getrennt und darum drei Götter. Die Substanz oder Einheit der Trinität trennen heißt

also nichts Anderes, als die drei Personen trennen, weßhalb die Kirche und Väter in der Ungetrenntheit der drei vollkommenen Personen die christliche Lehre erblicken.

Es bestehen also die zwei Hauptirrthümer in der Vermischung und in der Trennung der drei Personen; denn die Vermischung ist eine Aufhebung der drei Personen, so daß dieselbe Person in dreifacher Form, oder der Vater auch als Sohn (υἱοπάτωρ) erscheint. Dieses ist die Irrlehre des Sabellius und ist als Modalismus zu charakterisiren, so wie als Judaismus. Der zweite Irrthum erzeugt mehre Götter durch die Trennung, und da hier die göttliche Natur vorausgesetzt wird, so entsteht eine Göttervielheit, der Irrthum des Heidenthums, oder der Tritheismus. Arius hob zwar die Trinität auf, indem er den Sohn Gottes zu einem Geschöpfe machte; aber darum verfiel er eher in das Judenthum, als in das Heidenthum, weil ein Geschöpf bei aller Erhebung doch immer Geschöpf bleibt. Da indessen die heidnischen Götter selbst [171] Geschöpfe sind, die zu Gott erhoben wurden und nicht ursprünglich Gott waren, so kann man nach diesem Gesichtspunkte den Arianismus auch dem Polytheismus der Heiden einordnen.

65. Wer sich zur christlichen Lehre bekennt, muß den Unterschied zwischen dem Judenthume und Heidenthume auf einer Seite, und auf der anderen von dem Christenthume bestimmt einsehen und anerkennen; denn der Glaube ruht auf der Erkenntniß des zu Glaubenden.

Dieser allgemeine Christenglaube ist in dem apostolischen Symbolum ausgesprochen, welches die drei göttlichen Personen als Einen Gott in ihrem Aussenrapporte darstellt. Und die drei Personen werden nicht blos als eine theoretische Wahrheit geglaubt, sondern sogar in das Leben aufgenommen; denn auf die Einheit mit der Trinität zielt der Glaube ab, welche Einheit in ihrer Vollendung das ewige Leben ist.

Hat also irgend etwas Werth und Bedeutung für den Christen, so muß es diese Lebensgemeinschaft mit dem dreieinigen Gott haben, womit der Mensch in der Taufe besiegelt wird, und womit er ein jetzt verborgenes, aber dereinst enthülltes Leben führt. Auch in das äußere Leben, in den Cultus und das Kirchenjahr ist dieser Glaube übergegangen.

Aber da man so weit gegangen ist, das Wesen der Religion im Allgemeinen und das der christlichen insbesondere in Abrede zu stellen, so wollen wir kurz den mythischen und rationalistischen Standpunkt prüfen. Hat der Mensch ein persönliches Leben, so muß es auch in der Wurzel erfüllt und befriedigt werden können, und zwar so, daß es ein persönliches

---

[171]) Vgl. des Verfassers Werk: Philosophie und Religion, Schaffhausen 1849.

Leben in der höchsten Hingabe ist. Kunst und Wissenschaft, menschliche Freundschaft befriedigen dieses höchste Bedürfniß nicht; dieses kann nur Gott, und damit ist das Wesen der Religion und in der Vollendung die christliche Religion gegeben. Eine blos ästhetische Bewunderung oder ein bloses Wissen ist keine Religion, was gegen den Rationalismus, wie gegen die mythische Auffassung entscheidet.

Es ist eine an sich unwahre Lehre, daß die abstracte Idee oder Gott sich zur Welt entwickelt und allmälig zum Bewußtsein kommt. Hier hätte also Gott zu sich selbst Religion, oder er wäre nichts, als ein Streben zum Selbstbewußtsein, was das Verkehrteste ist, weil das Selbstbewußtsein nur Eine Substanz erfordert und die göttliche an sich bewußt und selbstbewußt sein muß.

Wenn aber die Religion kein bloses Wissen ist, so folgt noch nicht, daß sie ein unbewußtes Verhältniß ist; sondern sie ist eine persönliche, eine lebendige und damit bewußte Gemeinschaft mit dem dreipersönlichen Gott. Da kann man nun wiederum die Einwendung machen, daß der Christ kein vollkommenes Bewußtsein von seiner Religion besitze, weil der Glaube auf keinem sicheren Wissen ruht. Hier sind die Grenzen zu ziehen zwischen dem, was jeder Christ wissen muß, um nur überhaupt Christ zu sein, und zwischen der tieferen und umfassenderen Erkenntniß. Es ist gewiß, daß die christliche Religion als absolute Weisheit in der Entwicklung keine Grenzen hat, weßhalb Niemand in diesem Zeitleben bei einem Ziele ruhen und sagen kann, er habe Alles erfaßt. Was nun aber den Anfang anlangt, so muß er absolut sicher und als Sache absolut unterscheidbar sein, wenn auch der Inhalt unerschöpflich ist. Diese Grundlage, die Jeder erkennen kann und anerkennen muß, um Christ zu sein, besteht darin, daß er durch Christus, den menschgewordenen Sohn Gottes, den Welterlöser, im hl. Geiste mit dem Vater in Lebensgemeinschaft stehe, oder, daß Gott drei Personen sei, daß der Sohn Mensch geworden, und uns erlöst habe u. s. w.

Diese thatsächliche Lehre des Christenthums muß Jedermann von der entgegengesetzten des Judenthums und Heidenthums mit vollkommener Sicherheit unterscheiden können; denn sonst gäbe es gar keine Sicherheit und Gewißheit und er könnte auch die christliche Lehre gar nicht anerkennen oder glauben, weil die Anerkenntniß die thatsächlich richtige und sichere Erkenntniß voraussetzt. Daraus folgt, daß Jeder, welcher, wie die Scholastiker, die Personen für unthätige Modi im wahren Sinne hält, das Christenthum verleugnen muß, weil er, wenn irgend etwas, doch dieses einsehen muß, daß bloße Modi keine Personen sein können.

66. Im christlichen Leben ist also der Eine und dreipersönliche Gott

mit dem Menschen verbunden, worin eben die christliche Religion besteht. Aber wie ist es möglich, kann man fragen, in diesem Glauben die Einheit und die Fortbildung im Strome der Zeiten nachzuweisen und zu zeigen, daß wirklich dieser Glaube die Grundlage für die Religion bilde?

Die Einheit dieses Glaubens in der Fortbildung ist ein Beweis für das höchste Object selbst, welches ja selbst in die Geschichte eingreift und sie dem Ende und der Einheit mit sich entgegenführt. So beweist diese einheitliche Fortbildung die Einheit Gottes und der Welt, wie der Menschheit, ebenso das dreipersönliche Wesen Gottes und den Zweck der Schöpfung und der Geschichte.

Nur schriftliche Zeugnisse bilden für Menschen, welche hier in den Strom der Geschichte versetzt sind und ihn nicht ganz selbst durchleben, einen Ersatz, diese Entwicklung vom Anfange bis zum Ende verfolgen zu können. Es gibt nur Ein Buch, die heilige Schrift des alten und neuen Bundes, welches die ganze Geschichte in der höchsten Form vorführt und als das Buch der Bücher, als Werk Gottes ein unbedingtes Ansehen hat. Treten wir darüber hinaus, so haben wir die anderen schriftlichen Denkmäler inner und außer der Kirche, welche die weitere Entwicklung in positiver und negativer Form weiter berichten.

Betrachten wir nun das alte und neue Testament, so ist von beiden Christus der Mittelpunkt, worauf sich Alles bezieht; nämlich der erwartete und kommende Christus ist der Inhalt des alten, und der erschienene der Mittelpunkt des neuen Bundes. Im Urevangelium im Paradiese wird der Weibessame verheißen, welcher der Schlange den Kopf zertreten soll, und das Evangelium, welches die vier Evangelisten verfaßten, verkündet das irdische Leben des erschienenen Sohnes Gottes, welcher von allen Völkern erwartet wurde.

Wenn aber Christus der Mittelpunkt der hl. Schrift ist, so ist die Einheit und der Fortschritt der Religion schon bewiesen; denn es gibt wegen des Einen Erlösers nur Eine Religion und doch zugleich Stufen in der Entwicklung und zwar von der ersten Verkündung an bis zu seinem irdischen Eintritte in die Welt, und jetzt von seinem unsichtbaren Wirken in der Kirche bis zu seiner Wiederkunft am Ende der Geschichte. Darum besteht jetzt zwar eine wirkliche, aber unsichtbare Gemeinschaft mit Christus und durch ihn mit dem Vater und dem heiligen Geiste, welche dereinst enthüllt und vollendet werden wird.

Christus selbst nennt sich den Weg, die Wahrheit und das Leben (Joh. 14, 6). Er ist der Weg, weil Niemand zum Vater kommt, als durch ihn. Er sagt (V. 10): „Glaubet ihr nicht, daß ich im Vater bin und daß der Vater in mir ist? Die Worte, die ich zu euch rede, rede ich

nicht von mir selbst, der in mir bleibende Vater, dieser wirkt die Werke. V. 16. Und ich will den Vater bitten und einen andern Tröster wird er euch geben, daß er bei euch in Ewigkeit bleibe, den Geist der Wahrheit. — V. 26. Der Tröster aber, der hl. Geist, den der Vater in meinem Namen senden wird, wird euch Alles lehren, und euch Alles eingeben, was ich euch gesagt habe."

Diese Worte enthalten die drei göttlichen Personen, ihre Immanenz, sowie ihr Wirken in der Menschheit, indem der hl. Geist sie zum Endziele führt; also nicht blos die innere Lebenseinheit der drei Personen, sondern auch den religiösen Prozeß, womit die Menschheit mit dem dreipersönlichen Urleben steht. Damit ist die gesammte Einheit zwischen Gott und der Welt, die höchste Einheit der Trinität, sowie die in der religiösen Gemeinschaft ausgesprochen. Es ist also möglich, die Einheit der Trinität aus diesem Verbande zu erkennen.

b.

Von der kirchlichen Entwicklung in Folge der Irrlehren.

§. 22.

67. Gegen die Lehre dreier unterschiedener und vollkommener, dreier wesensgleicher und dreier wesenseiniger Personen erhebt sich nach dem athanasianischen Symbolum ein doppelter Irrthum, welcher in der Vermengung und Trennung der drei Personen besteht.

Der erste Irrthum, welcher die Dreiheit in der Einheit aufhebt, ist der Sabellianismus oder Modalismus, wornach die Personen für blose Modi oder Bezüge gehalten werden. Es ist gleich, ob diese Relationen überweltlich oder innerweltlich sind; denn das Selbstige ist die Eine Substanz, welche mit dem Einen Modus bekleidet als Vater, mit dem zweiten und dritten als Sohn und hl. Geist erscheint. Es ist also dieselbe Person Vater und Sohn und hl. Geist; oder der Vater ist der Sohn (*υἱοπάτωρ*). Es hört also der Personenunterschied dadurch auf, daß die allgemeine Wesenheit über sie gesetzt wird.

Die scholastische Lehre ist wesentlich Sabellianismus; denn die drei Personen sind unwirksame Modi des allgemeinen Wesens, welches allein wirkt, und darum allein Person ist oder in dem einen Modus Vater und in dem andern Sohn ist. Wenn also auch die Modi unterschieden sind, so wird doch der Personenunterschied aufgehoben, weil die Modi nicht das Wirkende sind.

Der Modalismus ist wenigstens indirect mit dem Arianismus durch

die erste ökumenische Synode verurtheilt, wie aus Leo (Anm. 179) erhellt; denn die Homousie enthält den Personenunterschied und vollkommene Selbstheiten. In den folgenden Synoden wird er auch mit den Worten, daß der Vater nicht der Sohn ist u. s. w., daß die Personen durch die Natur, nicht durch die Person Eins sind, verworfen. Das Symbolum Quicunque sagt: Alia est enim persona Patris, alia Filii, alia Spiritus sancti, sed Patris et Filii et Spiritus sancti una est divinitas, aequalis gloria, coaeterna majestas. — Papst Damasus[178]) verwirft diese Irrlehre direct, wie Papst Leo M.[179]) in seinem dogmatischen Schreiben an Turibius, und das Concil von Toledo vom Jahre 447.[180])

68. Der zweite Irrthum, welcher in der Trennung der Personen besteht, ist zweifach; denn die Personen können wesensgleich oder wesensungleich sein. Heterogene Personen sind immer zugleich getrennte und verschiedene Wesen.

Hier besprechen wir zuerst die Irrlehre, welche die Wesensgleichheit der Personen aufhebt. Dieses ist der Irrthum des Arius, welcher den Sohn Gottes zu einem Geschöpfe machte und dessen ewiges Bestehen leugnete. Das Concil von Nicäa[181]) setzte daher fest die Zeugung des Sohnes

---

[178]) Damas. in synodo Rom. a. 378 anath. 2: Anathematizamus quoque eos, qui Sabellii sequuntur errorem, eundem dicentes Patrem esse quem Filium.

[179]) Leo M. ep. dogm. 15. cap. 1: Primo itaque capitulo demonstratur, quam impie sentiant dé trinitate divina, qui et Patris et Filii et Spiritus s. unam atque eandem asserunt esse personam, tanquam idem Deus nunc Pater, nunc Filius, nunc Spiritus s. nominetur; nec alius sit, qui genuit, alius, qui genitus est, alius qui de utraque processit, sed singularis unitas in tribus vocabulis, sed non in tribus sit accipienda personis. Quod blasphemiae genus de Sabellii opinione sumserunt, cujus discipuli etiam Patripassiani merito nuncupati sunt, quia si ipse est Filius, qui est Pater, crux Filii, Patris est passio, et quidquid in forma servi Filius Patri obediendo sustinuit, totum in se Pater suscepit. Quod catholicae fidei sine ambiguitate contrarium est, quae trinitatem unitatis sic *ὁμοούσιον* confitetur, ut Patrem et Filium et Spiritum s. sine confusione indivisos, sine tempore sempiternos, sine differentia credat aequales, quia unitatem in trinitate non eadem persona, sed eadem implet essentia. — Anm. 194. 305.

[180]) C. Tolet. a. 447. cap. 2: Si quis dixerit atque crediderit, Deum Patrem eundem esse Filium vel Paracletum, A. S. — 3: Si quis dixerit vel crediderit, Paracletum esse vel Patrem vel Filium, A. S.

[181]) C. Nic. I. — *μονογενῆ, τουτέστιν ἐκ τῆς οὐσίας τοῦ πατρὸς, θεὸν ἐκ θεοῦ, φῶς ἐκ φωτὸς, θεὸν ἀληθινὸν ἐκ θεοῦ ἀληθινοῦ· γεννηθέντα, οὐ ποιηθέντα, ὁμοούσιον τῷ πατρὶ, δι' οὗ τὰ πάντα ἐγένετο. — Τοὺς δὲ λέγοντας· ἦν ποτε ὅτε οὐκ ἦν καὶ πρὶν γεννηθῆναι οὐκ ἦν, καὶ ἐξ οὐκ ὄντων ἐγένετο, ἢ ἐξ ἑτέρας ὑποστάσεως ἢ οὐσίας φάσκοντας εἶναι, ἢ*

aus dem Vater, d. h. aus dem Wesen des Vaters, weshalb er Gott von Gott, Licht vom Lichte ist; also dessen Ungeschaffenheit und Wesensgleichheit, wie Gleichewigkeit mit dem Vater. — In Betreff des hl. Geistes wurde auf dem ökumenischen Concil zu Constantinopel vom Jahre 381 ein Zusatz gemacht, welcher die Gottheit des hl. Geistes enthält. — Die ganze Trinität und Gottheit wird sofort wesensgleich genannt (Anm. 51). Das symbolum Ath. sagt: In hac trinitate nihil prius aut posterius, nihil majus aut minus, sed totae tres personae coaeternae sibi sunt et coaequales. — Das Symbolum der XI. Toletaner Synode, welches zugleich die Untrennbarkeit direct ausspricht, ist sehr ausführlich (Anm. 80).

Das Wort *ὁμοούσιος*, consubstantilais, ist sowohl gegen den Arianismus, als auch gegen den Sabellianismus, wie schon (61) gesagt wurde, gerichtet. Aber es widerlegt direct nur die Heterusie, aber nicht die Wesenstrennung, oder den eigentlichen Tritheïsmus. Dieses liegt schon darin, daß Christus[182]) nach seiner Menschheit mit den Menschen und nach seiner Gottheit mit dem Vater wesensgleich heißt, was nur pure Unwissenheit leugnen kann.[183]) Aber die Wesenseinheit folgt direct aus den Bestimmungen der Gleichewigkeit, daß der Sohn Licht vom Lichte ist, oder aus dem Begriffe Gottes, als des urbildlichen Wesens, oder des Urlebens, oder es wird überhaupt die Untrennbarkeit der Trinität und damit die Wesenseinheit vorausgesetzt.

69. Die zweite Form des zweiten Irrthumes besteht darin, daß zwar drei wesensgleiche, aber getrennte Personen angenommen werden. Dieses ist der Tritheïsmus, welcher bei den Monophysiten, sowie bei den Scho-

---

κτιστὸν, ἢ ἀλλοιωτὸν, ἢ τρεπτὸν τὸν υἱὸν τοῦ θεοῦ· τούτους ἀναθεματίζει ἡ καθολικὴ καὶ ἀποστολικὴ ἐκκλησία.

[182]) C. Chalcedonense: .... *ὁμοούσιον τῷ πατρὶ κατὰ τὴν θεότητα, καὶ ὁμοούσιον ἡμῖν τὸν αὐτὸν κατὰ τὴν ἀνθρωπότητα.* — C. Later. sub Martino I. can. 4: unum eundemque Dominum Nostrum et Deum Jesum Christum consubstantialem Deo et Patri secundum deitatem et consubstantialem homini et matri secundum humanitatem.

[183]) Perrone, tract. de trin. cap. III. prop. VI. II. obj.: Saltem Nicaena Synodus vocem consecravit obscuram et ambiguam. Vox enim *ὁμοούσιος* sponte sua non ad unitatem numericam, sed specificam refertur. Aristoteles vocat stellas *ὁμοουσίας*; homines *ὁμοούσιοι* sunt, quia ad eamdem speciem pertinentes substantiae. — Resp. Nego in sensu, quo a Nicaena synodo usurpata fuit. Nam adeo explorata res erat, per vocem consubstantialem patres Nicaenos intellexisse unitatem numericam, ut nullum lapidem non moverint Ariani eorumque fautores, ut illas ab hac voce consecranda dimoverent.

lastikern zugleich mit der Annahme der modalistischen Quaternität vorkommt (100).

Dieser Irrthum ist direct durch das IV. Lateran-Concil gegen Abt Joachim verworfen, und zwar durch den Satz, welcher die Homousie ausdrückt, daß nämlich das höchste Wesen wahrhaft Vater, Sohn und heiliger Geist, alle drei zusammen und jede einzeln ist, weßhalb die Quaternität und Selbstthätigkeit der gemeinsamen Wesenheit negirt wird. Darin liegt die Ungetrenntheit der drei Personen, weil jede Person dasselbe Wesen, also nicht in demselben Wesen ist.

Es ist also hier die trinitas individua entscheidend, und wenn das I. ökum. Concil den Sohn Licht vom Lichte nennt, so macht das XI. Toletaner Concil (Anm. 80) den erklärenden Zusatz, daß, wie der Glanz vom Lichte unzertrennbar ist, so auch der Sohn vom Vater nicht getrennt werden kann. Dieses ist der allgemeine Grund für die Wesenseinheit, den das symbolum Ath. — mit den Worten: neque substantiam separantes angibt, und welche im Gegensatze zu: neque confundentes personas, heißen: neque personas separantes.

Dieses ist die allgemeine Lehre der Kirche; denn schon vor dem Nicäner Concil widerlegt der römische Dionysius in einem Schreiben an den alexandrinischen die beiden Hauptirrlehren und hält gegen den Tritheïsmus, den er ausdrücklich erwähnt, die Einheit der Trinität, welche er als Ungetrenntheit der Personen faßt, aufrecht. Da dieses bei Athanasius in einem Fragmente erhaltene Schreiben für unseren Zweck so wichtig ist, wollen wir es im Urtexte[184]) und in der Uebersetzung mittheilen. Es lautet: „Sofort

---

[184]) **Dionys. Rom. in fragm. apud Athanas. in decret. synodi n. 26.** *Ἑξῆς δ' ἂν εἰκότως λέγοιμι καὶ πρὸς τοὺς διαιροῦντας καὶ κατατέμνοντας καὶ ἀναιροῦντας τὸ σεμνότατον κήρυγμα τῆς ἐκκλησίας τοῦ θεοῦ, τὴν μοναρχίαν εἰς τρεῖς δυνάμεις τινὰς καὶ μεμερισμένας ὑποστάσεις καὶ θεότητας τρεῖς· πέπυσμαι γὰρ εἶναί τινας τῶν παῤ ὑμῖν κατηχούντων καὶ διδασκόντων τὸν θεῖον λόγον, ταύτης ὑφηγητὰς τῆς φρονήσεως· οἳ κατὰ διάμετρον, ὡς ἔπος εἰπεῖν, ἀντίκεινται τῇ Σαβελλίου γνώμῃ· ὁ μὲν γὰρ βλασφημεῖ, αὐτὸν τὸν υἱὸν εἶναι λέγων τὸν πατέρα, καὶ ἔμπαλιν· οἱ δὲ τρεῖς θεοὺς τρόπον τινὰ κηρύττουσιν, εἰς τρεῖ ςὑποστάσεις ξένας ἀλλήλων, παντάπασι κεχωρισμένας, διαιροῦντες τὴν ἁγίαν μονάδα· ἡνῶσθαι γὰρ ἀνάγκη τῷ θεῷ τῶν ὅλων τὸν θεῖον λόγον· ἐμφιλοχωρεῖν δὲ τῷ θεῷ καὶ ἐνδιαιτᾶσθαι δεῖ τὸ ἅγιον πνεῦμα· ἤδη καὶ τὴν θείαν τριάδα εἰς ἕνα, ὥσπερ εἰς κορυφήν τινα, τὸν θεὸν τῶν ὅλων τὸν παντοκράτορα λέγω, συγκεφαλαιοῦσθαί τε καὶ συνάγεσθαι πᾶσα ἀνάγκη. Μαρκίωνος γὰρ τοῦ ματαιόφρονος δίδαγμα, εἰς τρεῖς ἀρχὰς τῆς μοναρχίας τομὴν καὶ διαίρεσιν, παίδευμα ὂν διαβολικὸν, οὐχὶ δὲ τῶν ὄντως μαθητῶν τοῦ χριστο [illegible] ῶν ἀρεσκομένων τοῖς τοῦ σωτῆρος μαθήμασιν· οὗτοι γὰρ*

will ich nach Schicklichkeit auch gegen Jene reden, welche die erhabene Lehre der Kirche Gottes zerreißen, zertheilen und damit zerstören, die Monarchie in drei Kräfte und abgesonderte Hypostasen und drei Gottheiten (auflösen). Denn ich habe erfahren, daß einige von eueren Katecheten und Lehrern des göttlichen Wortes diese Ansicht aufstellen. Diese stehen so zu sagen diametral der Lehre des Sabellius entgegen. Denn dieser lästert, lehrend, der Sohn sei der Vater und umgekehrt. Jene aber predigen gewissermaßen drei Götter, indem sie in drei einander fremde, gänzlich getrennte Hypostasen die heilige Monas zertheilen. Denn vereinigen muß man mit dem Gott des Alls den göttlichen Logos; auch muß mit dem Gott der heilige Geist innewohnen und einverleibt werden. Sofort ist es durchaus geboten, daß die heilige Trias auf Einen, wie auf eine Spitze, den allmächtigen Gott des Alls meine ich, zusammengefaßt und zurückgeführt werde. Denn des wahnsinnigen Marcions Lehre, welche in drei Prinzipe die Monarche zerreißt und zertheilt, ist eine teuflische Lehre, aber nicht von den wahren Jüngern Christi, welche die Lehren des Erlösers festhalten. Denn diese kennen zwar wohl die von der hl. Schrift verkündete Lehre, aber nicht, daß das alte oder neue Testament drei Götter verkündet."

„Nicht minder darf man wohl auch Jene tadeln, welche behaupten, der Sohn sei ein Geschöpf und der Herr sei geworden, wie Eines der wahrhaft gewordenen Dinge, da doch die hl. Schriften die ihm entsprechende und zu-

---

τριάδα μὲν κηρυττομένην ὑπὸ τῆς θείας γραφῆς σαφῶς ἐπίστανται, τρεῖς δὲ θεούς οὔτε παλαιὰν οὔτε καινὴν διαθήκην κηρύττουσαν.

Οὐ μεῖον δ᾽ ἂν τις καταμέμφοιτο καὶ τοὺς ποίημα τὸν υἱὸν εἶναι δοξάζοντας, καὶ γεγονέναι τὸν κύριον, ὥσπερ ἕν τι ὄντως γενομένων νομίζοντας· τῶν θείων λογίων γέννησιν αὐτῷ τὴν ἁρμόττουσαν καὶ πρέπουσαν, ἀλλ᾽ οὐχὶ πλάσιν τινὰ καὶ ποίησιν προσμαρτυρούντων· βλάσφημον οὖν οὐ τὸ τυχὸν, μέγιστον μὲν οὖν, χειροποίητον τρόπον τινὰ λέγειν τὸν κύριον· εἰ γὰρ γέγονεν υἱὸς, ἦν ὅτε οὐκ ἦν· ἀεὶ δὲ ἦν, εἴ γε ἐν τῷ πατρί ἐστιν, ὡς αὐτός φησι, καὶ εἰ λόγος καὶ σοφία καὶ δύναμις ὁ χριστός· ταῦτα γὰρ εἶναι τὸν χριστὸν αἱ θεῖαι λέγουσι γραφαὶ, ὥσπερ ἐπίστασθε· ταῦτα δὲ δυνάμεις οὖσαι τοῦ θεοῦ τυγχάνουσι· εἰ τοίνον γέγονεν ὁ υἱὸς, ἦν ὅτε οὐκ ἦν ταῦτα, ἦν ἄρα καιρὸς, ὅτε χωρὶς τούτων ἦν ὁ θεὸς· ἀτοπώτατον δὲ τοῦτο κτλ. —

Οὔτ᾽ οὖν καταμερίζειν χρὴ εἰς τρεῖς θεότητας τὴν θαυμαστὴν καὶ θείαν μονάδα· οὔτε ποιήσει κωλύειν τὸ ἀξίωμα καὶ τὸ ὑπερβάλλον μέγεθος τοῦ κυρίου· ἀλλὰ πεπιστευκέναι εἰς θεὸν πατέρα παντοκράτορα, καὶ εἰς χριστὸν Ἰησοῦν τὸν υἱὸν αὐτοῦ, καὶ εἰς τὸ ἅγιον πνεῦμα· ἡνῶσθαι δὲ τῷ θεῷ τῶν ὅλων τὸν λόγον· ἐγὼ γάρ, φησι, καὶ ὁ πατὴρ ἕν ἐσμεν· καὶ ἐγὼ ἐν τῷ πατρὶ, καὶ ὁ πατὴρ ἐν ἐμοί· οὕτω γὰρ ἂν καὶ ἡ θεία τριὰς καὶ τὸ ἅγιον κήρυγμα τῆς μοναρχίας διασώζοιτο.

sagende Zeugung, aber nicht eine Bildung und Schöpfung bezeugen. Darum ist es keine geringe Lästerung, den Herrn irgendwie werkzeuglich gebildet zu nennen. Denn wenn der Sohn geworden, so gab es eine Zeit, da er nicht war; er war aber immer, da er ja im Vater ist, wie er selbst sagt, und da der Christus Logos, Weisheit und Kraft ist; denn so bezeichnen die hl. Schriften Christus, wie ihr wisset. Dieses aber sind Kräfte Gottes. Wenn nun der Sohn geworden, gab es eine Zeit, da dieses nicht war. Es war also eine Zeit, da Gott ohne dieses war. Doch dieses ist höchst ungereimt u. s. w."

„Man darf sonach die wunderbare und heilige Einheit weder in drei Gottheiten trennen, noch durch das Geschaffensein die Würde und überragende Größe des Herrn aufheben, sondern man muß glauben an Gott den allmächtigen Vater und an seinen Sohn Jesus Christus und an den hl. Geist, aber verbinden mit dem Gott des Alls den Logos; denn er sagt: Ich und der Vater sind Eins, und ich bin im Vater und der Vater ist in mir. Denn so mag sowohl die heilige Trias, als auch die heilige Lehre der Monarchie aufrecht erhalten werden."

Dieses dogmatische Schreiben von dem Nachfolger Petri ist ein öffentliches und allgemein in der alten Kirche anerkanntes. Die einzelnen Punkte sind: 1. der dem Sabellius direct entgegenstehende Tritheïsmus besteht in der Trennung der drei Hypostasen; 2. die katholische Lehre besteht in der Ungetrenntheit, indem man Sohn und Geist mit dem Vater einigen muß; 3. der Sohn ist nicht geworden, weil er so nicht ewig wäre, sondern gezeugt; 4. die hl. Schrift lehrt dieses in den Stellen, wo der Sohn sich mit dem Vater Eins und in ihm seiend nennt u. s. w.

Damit sind auch die Worte des symbolum Ath.: neque substantiam separantes, näher erklärt, indem hier die trinitas individua zu verstehen ist. Wie kann also Petavius und wie können die Neuscholastiker diesen einzigen Grund für die Wesenseinheit verwerfen?

c.

Von der Lehre der Väter.

§. 23.

70. Die Concilien kennen nur die Einheit in der Trinität und die Trinität in der Einheit gegen die Vermengung und Trennung der Personen, also eine concrete Einheit, welche die trinitas individua ist. Ganz bestimmt ist die Lehre des römischen Dionysius, welche gleichsam den Commentar zu dem athanasianischen Symbolum bildet.

Denselben Sinn haben die Worte des Papstes Damasus[185]: daß die drei Personen, wovon jede Gott ist, wegen der Einen Gottheit und Macht nur Ein Gott seien, nicht drei Götter. Wären die Personen nur Bezüge und Modi, so wäre es absurd zu sagen, daß die drei Modi nicht drei Götter sind, da dieses kein Vernünftiger leugnet; sondern es gälte, daß sie nur Titularpersonen, und darum durch die Person, nicht durch die Natur Eins seien, wie Leo der Große (Anm. 179) sagt.

Die Väter tragen keine andere Lehre, als die Concilien vor; aber man darf ihre Aussprüche nicht modalistisch oder nach an sich falschen Grundsätzen, wie Petavius und die Scholastiker, beurtheilen. Denn ist es nicht absurd, die Worte Christi (Joh. 10, 30): Ich und der Vater sind Eins, so zu erklären: Ich und der Vater sind in Einem, oder wir sind nicht an sich, sondern in obliquo Eines? Wenn die Väter von der Einen Natur der drei Personen oder davon sprechen, daß sie von Einer Natur und Macht, daß sie gleichwesentlich und gleichmächtig seien, so sprechen sie damit den thatsächlichen und directen Sinn des Themas aus, und sie sagen nicht, daß den Personen nur indirect die Natur und Macht zukommt, und daß sie an sich nur Relationen sind, wie die Scholastiker wollen. Wenn von der Untrennbarkeit der Trinität, von der Immanenz der Personen, von der Vereinigung des Sohnes und hl. Geistes im Vater die Rede ist, wie kann man behaupten, dieses gelte von der Verbindung und Untrennbarkeit der Personen von dem Wesen? Allerdings ist es richtig, die Personen, welche nur Modi sind, in der Natur wie Selbstloses bestehen zu lassen; aber ebenso unvernünftig ist es, die Worte der Concilien und Väter, daß die Personen untrennbar und in einander sind, so zu fassen, daß die Concilien Absurdes behaupteten oder absichtlich täuschten; denn sind die Personen nur Relationen, so sagt kein Vernünftiger, daß die Relationen, wie Rechts und Links, von einander untrennbar und in einander sind. Drücken sich also die Concilien und Väter recht aus, so haben sie auch ein Recht, nicht auf eine absurde und modalistische Weise verstanden und interpretirt zu werden.

Bei der Angabe der Väterlehre haben wir vorzüglich auf Petavius Rücksicht zu nehmen, theils weil er ihre Worte ganz falsch interpretirt, theils weil er überhaupt den Modalismus zum ersten Prinzip erhebt, wornach er Alles bemißt, und weil er Viele, welche den näheren Zusammenhang nicht beachten, täuscht.

Er führt, wie schon (Anm. 9) bewiesen wurde, fünf Gründe an, die

---

[185]) Damasus, anath. 24: Quod si quis patiatur, Deum Patrem dicens et Deum Filium ejus et Deum Spiritum s. Deos dici et non Deum propter unam divinitatem et potentiam... A. S.

er bei den Vätern für die Einheit der Trinität gefunden haben will; aber nur Ein Grund wird als wahrer angegeben, nämlich der (Anm. 10), daß die Väter unam et singularem atque individuam rem triplici proprietate subsistentem lehren sollen. Nach Petavius ist also, wie er sogleich sagt: individua h. e. singularis res, essentia divina, non modo sola et quatenus a personarum proprietatibus cogitando secernitur, sed etiam cum iis sumta conjunctim. Er lehrt also, um mit dem symbolum athanas. zu sprechen, eine unitas non in trinitate, sed praeter trinitatem, durch die Vermischung und Aufhebung der drei Personen, die zu drei Modi oder proprietates an der allgemeinen Substanz werden.

Dieser Modalismus ist der directe Gegensatz von der Kirchenlehre von der trinitas individua. Bei den Vätern kehrt nur der Eine Satz in den verschiedensten Formen wieder, daß die drei Personen wegen der Untrennbarkeit, weil sie nicht durch die Person, sondern durch die Natur Eins sind, weil sie ineinander sind, nur Ein Gott sind, dieser Eine Grund, den trinitas individua direct enthält.

Indem wir Petavius folgen, untersuchen wir zuerst den Hauptgrund und die Hauptstellen der griechischen und lateinischen Väter, welche er dafür geltend macht, und welche nicht die scholastische Lehre enthalten, und alsdann im Allgemeinen die vier letzten Gründe bei Petavius, welche im zweiten Theile besonders im systematischen Verbande zur Entwicklung kommen, ohne daß wir uns indessen auf die Ausführung bei Petavius beschränken. Hier kann nur auf das Allgemeine Rücksicht genommen werden; später (§. 35) bei der Lehre von der Immanenz der drei Personen, wodurch sie Ein Gott sind, kommen andere Stellen zum Beweise für dieselbe Lehre in Betracht.

71. Die Lehre der orientalischen Väter, welche dieser Entwicklung näher als die lateinischen stehen, ist zuerst zu betrachten (105).

Erwägen wir zuerst die schon (Anm. 172 — 174) angeführte Ausdrucksweise einiger Väter, daß die Einheit zur Dreiheit fortgeht und die Dreiheit wiederum zur Einheit zurückkehrt, so ist sie nur von einer subjectiven Denkbewegung zu verstehen, oder so, wie der römische Dionysius sagt: daß wir den Sohn und den hl. Geist mit dem Gott des Alls vereinigen. Diese Worte enthalten dasselbe, was der römische Katechismus lehrt, daß nämlich wegen der Verbindung der drei Personen Ein Gott oder Eine Natur und wegen der Prozession der Unterschied der Personen besteht (Anm. 89). Es wird also hier direct als Grund für die Einheit der Trinität die Immanenz angegeben, nicht die abstracte singularis unitas des Petavius.

Gehen wir die einzelnen Väter durch, so ist es zuerst Athanasius der

Große[186]), welcher (Anm. 81) die Trinität ungetheilt und zu sich selbst geeint (*τριὰς ἀδιαίρετος καὶ ἡνωμένη πρὸς ἑαυτήν*) nennt; aber das Insich-geeintsein heißt nicht im Wesen geeint sein. Ferner sagt er, daß nicht drei von einander getrennte Hypostasen, wie bei den Menschen, anzunehmen seien, um nicht den Polytheismus zu lehren (Anm. 175), womit doch ebenso direct der Grund gegen den Tritheïsmus, wie gegen die scholastische Lehre ausgesprochen ist. In den von Petavius citirten (l. IV. c. 13. §. 8) Stellen stellt Athanasius keine andere Lehre auf; denn er spricht davon, daß die göttliche Einheit nicht in drei Gottheiten zu trennen sei, und wie dieses zu verstehen sei, besagen die Worte, daß Vater und Sohn durch die Gottheit Eins sind, weil der von dem Vater ausgehende Sohn von ihm nicht getheilt und vom Vater nicht theilbar ist. Nach der Scholastik müßte es heißen, weil der Sohn von dem Wesen untheilbar ist.

Gregor v. Nazianz[187]) trägt dieselbe Lehre, wie Athanasius, vor; denn nach der schon (Anm. 158) angeführten Stelle erörtert er die Einheit in der Dreiheit durch das Beispiel dreier ineinander seienden Sonnen, die doch nur Ein Licht sind, und wo die Einheit und Dreiheit vermittelt sind. Dieses ist die Lehre von der *περιχώρησις* und nicht die der Scholastik. Gegen die Entgegnung, daß auch die Heiden Eine Gottheit haben, sagt er, wie Joh. Damascenus (Anm. 107), daß die Einheit, wie bei den Geschöpfen, eine erschlossene ist; denn an sich ist jeder heidnische Gott durch Ort und Zeit geschieden, aber bei der Trinität ist die Einheit eine natürliche. Auch spricht er davon (Anm. 127): daß drei ineinander seiende Lichter ohne Vermischung und Trennung geeint seien. Dieses ist die gerade entgegengesetzte Lehre von der scholastischen.

Gregor von Nyssa[188]), den wir sogleich anreihen, bemerkt, daß

---

[186]) Athanas. or. 5. p. 422: *οὔτ' οὖν καταμερίζειν χρὴ εἰς τρεῖς θεότητας τὴν θαυμαστὴν καὶ θείαν μονάδα.* — P. 307: *ὥσπερ ὁ λέγων πατέρα καὶ υἱὸν δύο, ἕνα θεὸν λέγει· οὕτως ὁ λέγων ἕνα θεὸν, δύο φρονεῖ· τῷ πατέρα καὶ υἱὸν ἓν ὄντας τῇ θεότητι, καὶ τῷ ἐξ αὐτοῦ ἀμέριστον καὶ ἀδιαίρετον καὶ ἀχώριστον εἶναι τὸν λόγον ἀπὸ τοῦ πατρός.* — Anm. 87. 175. 201. 296. 416.

[187]) Greg. Naz. or. 37: *ἀλλ' ἐκεῖ μὲν ἡ κοινότης τὸ ἓν ἔχει μόνον ἐπινοίᾳ θεωρητόν· τὰ δὲ καθ' ἕκαστον πλεῖστον ἀλλήλων καὶ τῷ χρόνῳ καὶ τοῖς πάθεσι καὶ τῇ δυνάμει μεμερισμένα.* — Anm. 127, 158, 173, 286.

[188]) Gr. Nyssen. or. catech. p. 481: *ἔστι γὰρ ὥσπερ τις θεραπεία τῶν μὲν περὶ τὸ ἓν πλανωμένων ὁ ἀριθμὸς τῆς τριάδος· τῶν δὲ εἰς πλῆθος ἐσκεδασμένων ὁ τῆς ἑνότητος λόγος.* — Lib. de com. not. p. 917: *ἐπὶ δὲ τῆς ἁγίας τριάδος... οὔτε γὰρ χρόνῳ διαιρεῖται ἀλλήλων τὰ πρόσωπα τῆς θεότητος, οὔτε τόπῳ, οὐ βουλῇ, οὐκ ἐπιτηδεύματι, οὐκ ἐνεργείᾳ, οὐ πάθει οὐδενὶ τῶν τοιούτων, οἷάπερ θεωρεῖται ἐπὶ τῶν ἀνθρώπων.* — Anm. 43.

gegen den Polytheismus und Judaismus die christliche Trinitätslehre ein Heilmittel sei; aber die Einheit erklärt er, wie Athanasius und der andere Gregor, durch die Ungetrenntheit.

Basilius[189]) kennt nur die gleiche Lehre, wenn er sagt, daß man, um die Eigenthümlichkeit der Personen zu bewahren, den Vater und Sohn besonders zählen, aber um der Vielgötterei zu entgehen, nur Eine Gottheit beider zählen soll, weil zwischen ihnen keine Trennung und Scheidung in irgend einer Weise anzunehmen ist.

Cyrill von Alexandria[190]) entkräftet den Polytheismus durch die Lehre von der Immanenz der Personen, indem der Sohn von dem Vater nicht so getrennt ist, wie ein Engel von dem anderen, oder wie bei uns der Eine von dem Anderen getrennt ist.

Es bleibt nur noch übrig, dieselbe Lehre bei dem Epitomator der griechischen Väter, bei Johannes von Damascus[191]) nachzuweisen; nun haben wir dessen Lehre von der Einheit der Trinität schon früher angeführt, daß nämlich wohl drei menschliche Personen drei Menschen sind, aber nicht die drei göttlichen Personen drei Götter, weil jene getrennt, diese ineinander sind. Ebenso führt er wörtlich die Lehre von Gregor von Nazianz von den drei Sonnen u. s. w. an.

Dieses ist die Lehre der ersten Väter von Athanasius bis J. v. Damascus; denn die der anderen Väter können wir füglich übergehen. Ihre Lehre von der Einheit ist eine und dieselbe mit jener des Dionysins von Rom und mit jener des athanasianischen Symbolums, welche darin besteht, daß in der Untrennbarkeit oder Wechseleinwohnung der Trinität die Einheit bestehe. Es ist unglaublich, daß Petavius die genannten Stellen für seine Lehre von der modalistischen Einheit anführen kann, da sie diese doch widerlegen, obwohl die Väter bestimmt die Untrennbarkeit als Grund für die Einheit angeben, wogegen Petavius diese Lehre als Abfolgerung von der abstracten Einheit behandelt und später entwickelt. Aber dieses heißt doch

---

[189]) **Basil. contra Sabell.** p. 604: *ἵνα μὲν οὖν τρανωθῇ σοι τῶν προσώπων ἡ ἰδιότης, ἀρίθμει ἰδίᾳ πατέρα καὶ ἰδίᾳ υἱόν· ἵνα δὲ μὴ εἰς πολυθεΐαν ἀποσχισθῇς, μίαν ἐπ᾿ ἀμφοῖν ὁμολόγει τὴν οὐσίαν.* — Ep. 43: *οὐ γάρ ἐστιν ἐπινοῆσαι τομὴν ἢ διαίρεσιν κατ᾿ οὐδένα τρόπον.* — Anm. 260, 297.

[190]) **Cyrill. Alex. dialog.** 6. de trin. p. I. p. 592: *νοεῖται μὲν γὰρ ὁ θεὸς καὶ πατὴρ ἐν ὑπάρξει τῇ καθ᾿ ἑαυτόν· ὑφέστηκε δὲ αὖ καὶ ὁ υἱὸς ἰδικῶς, ἀλλ᾿ εἰ καὶ ἰδίαν ὑπόστασιν ἑκάτερος ἀπετέμετο, τὸν γοῦν εἰςώπαν διορισμὸν οὐ προσίεται· οὐδὲ γὰρ ἂν διορίζοιτο τοῦ πατρὸς ὁ υἱὸς, ὥσπερ ἄγγελος ἀγγέλου, καὶ μὴν καὶ ἐν τοῖς καθ᾿ ἡμᾶς ὁ δεῖνα τοῦ δεῖνος, ὅλος ὅλον διεστήξει τυχόν κτλ.* — Anm. 299.

[191]) **Joan. Damasc.** Anm. 107, 159, 278, 300. — Vgl. comment. theol. n. 45.

höchst willkürlich verfahren, wenn Petavius weder auf die eigene Aussage der Väter, wie der Polytheismus zu widerlegen sei, noch auf den Inhalt der angeführten Stellen Rücksicht nimmt.

72. Auch die occidentalischen Väter kennen nicht die scholastische, sondern die allgemeine Lehre der Kirche und Väter (106).

Vor allem ist zu untersuchen, was Hilarius[192]), der Athanasius des Occidentes, gegen die beiden Irrlehren in der Trinität festhält. Er sagt aber ausdrücklich, daß nach dem apostolischen Glauben nicht blos der Vater, sondern auch der Sohn der Eine Gott ist, weil der Gott aus Gott oder in Gott nicht zwei Götter bewirkt, indem der Eine aus dem Einen in dem Namen der Einen Natur bleibt und zu keinem einsamen Gott wird. Ebenso sagt er anderswo: Beide sind Ein Gott, nicht daß der Eine in zwei gegetheilt oder beide derselbe ist, oder der Name allein den Vater und Sohn bewirkt, und nicht die Natur der Zeugung. Damit schließt er den Sabellianismus aus, weil Gott kein einsamer und der Vater mit dem Sohne nicht der Person nach gleich ist, und den Polytheismus, weil der Sohn als Gott von Gott in Gott und davon nicht getrennt ist. Dieses ist die ganz gewöhnliche Lehre der griechischen Väter.

Tertullian[193]), den Petavius hier ganz übergeht, ist so bestimmt, daß seine Lehre eine besondere Rücksicht verdient. Er erklärt es als Glaubensregel, daß die drei Personen ungetrennt seien; denn wenn sie sich auch unterscheiden, so seien sie doch nicht getrennt, wodurch der Sabellianismus und Polytheismus abgewiesen ist.

Leo der Große[194]) spricht entschieden gegen beide Hauptirrthümer die-

---

[192]) Hilarius de trin. l. VII.: Apostolica igitur fides sive Patrem praedicabit, praedicabit Deum unum, sive Filium confitebitur, confitebitur Deum unum, quia et eadem atque indissimilis Dei natura sit in utroque, quod dum et Pater Deus et Filius Deus est, et unum sit naturae nomen utriusque, unus utrumque significat. Nam ex Deo Deus vel in Deo Deus, nec duos deos perficit, cum unus ex uno in naturae nomine unius maneat, nec in solitarium Deum deficit, cum unus et unus non in significatione non solus sit. — In ps. 122: Deus enim uterque unus est, non ut unus divisus in duos sit, aut uterque ipse sit, ut nuncupatio sola fecerit Patrem et Filium, non natura gignendi. — Anm. 302.

[193]) Tertullian. adv. Praxean cap. 9: Hanc me regulam professum, qua inseparatos ab alterutro Patrem et Filium et Spiritum testor, tene ubique, et ita, quid quomodo dicatur, agnosces. Ecce enim dico, alium esse Patrem, alium Filium et alium Spiritum. Male accepit idiotes quisque aut perversus hoc dictum, quasi diversitatem sonet et ex diversitate separationem protentat Patris et Filii et Spiritus. — Anm. 174, 257, 301.

[194]) Leo M. serm. 73. c. 3: Omnia quaecunque habet Pater, habet et Filius,

selbe Lehre aus; gegen die Arianer behauptet er, daß die Trinität weder Zeit, noch Raum, weder eine Stufenordnung, noch ein Unterschied trenne, und gegen die Sabellianer lehrt er die Trinität in der Einheit, wie die Einheit in der Dreiheit, was er auch in seinem dogmatischen Schreiben an Turibius (Anm. 179) ausgesprochen.

Ambrosius[195]) legt sehr schön die allgemeine Regel von der Einheit in der Dreiheit dar; in jeder Person ist die Fülle der Gottheit und doch nur Eine Gottheit; das Eine ist unvermischt und das Unterschiedene nicht vielfach.

Der hl. Augustin[196]) sagt ausdrücklich, daß die drei Personen wegen der Unzertrennbarkeit nur Ein Gott sind, während drei menschliche Personen wegen der Trennung drei Menschen sind, daß die Trinität selbst Gott, nicht in Gott ist. Nicht minder kennt er die dialektische Vermittlung der Einheit und Dreiheit.

An diese Väter reihen sich die Zeugnisse von Fulgentius[197]), Ansel=

---

habet et Spiritus s., nec unquam in illa trinitate defuit ista communio, quia hoc est ibi omnia habere, quod semper existere, nulla ibi tempora, nulli gradus, nullae differentiae cogitentur. — Quidquid itaque de sempiterna et incommutabili gloria Patris pia possunt corda concipere, hoc simul et de Filio et de Spiritu s. inseparabiliter atque indifferenter intelligant. Ideo enim hanc beatam trinitatem unum confitemur Deum, quia in his tribus personis nec substantiae nec potentiae nec voluntatis nec operationis est ulla diversitas. Cap. 4: Sicut ergo detestamur Arianos, qui inter Patrem et Filium aliquam volunt esse distantiam, ita etiam Macedonianos pariter detestamur. — Serm. 74. cap. 3: Simul tota trinitas una virtus est, una majestas, una substantia.... quod enim Pater est, hoc est et Filius, hoc est et Spiritus s., et vera deitas in nullo esse aut minor aut major potest, quae sic in tribus confitenda est personis, ut et solitudinem non recipiat trinitas, et unitatem servet aequalitas. — Vgl. Anm. 179, 305.

195) Ambros. in symb. Apost.: Adoremus Patrem et Filium et Spiritum sanctum, in Filio Patrem, in Spiritu autem s. Patrem et Filium intelligentes; distinguentes antequam conjungamus et jungentes antequam dividamus, unitatem in trinitate venerantes et trinitatem in unitate confitentes. — De fide l. I. c. 11: Est enim plenitudo divinitatis in Patre; est plenitudo divinitatis in Filio, non discrepans, sed una divinitas. Nec confusum, quod unum est, nec multiplex, quod indifferens. — Anm. 303.

196) Augustinus de trin. l. 15. c. 22 vgl. Anm. 8, 11, 160, 306. — Vgl. comment. th. n. 45.

197) Fulgentius lib. ad Donatum: Perverse itaque Ariani naturam trinitatis dividunt et personas Sabelliani confundunt, cum ita sit una natura Patris et Filii et Spiritus s., ut non una persona, quia alia est persona Patris, alia Filii, alia Spiritus sancti. — Anm. 306.

mus[198]), und Bernardus[199]) an, welche ebenso bestimmt nur in der Unzertrennbarkeit der unterschiedenen Personen die Einheit Gottes erblicken.

73. Damit haben wir den Hauptgrund, welchen Petavius für seine Lehre von der modalistischen Einheit anführt und bei den Vätern nachweisen will, widerlegt; denn die Väter kennen selbst in den von Petavius citirten Stellen nur die Ungetrenntheit als allgemeinen Grund für die Einheit der Trinität.

Petavius führt aber noch als Nebengründe an: Singularitas actionis, unitas principii, conditio imaginis et exemplaris, mutua comprehensio. Diese sollen aus dem Hauptgrunde, der communio substantiae, sich ableiten; aber der letzte Grund ist nach den Vätern, wie gezeigt wurde, der allgemeine und entscheidende, daß nämlich nur in der von den Theologen so genannten *περιχώρησις* der Personen die Einheit der Trinität zu suchen ist.

Der zweite Grund (152) soll in der Einheit der Thätigkeit als einer äußeren bestehen; allein die Väter[200]) sagen, daß die drei Personen ungetrennt wirken, und darum Ein Prinzip sind, oder sie verbinden den allgemeinen Grund der Ungetrenntheit mit der Thätigkeit. Da aber nach Petavius die Personen gar nicht wirken, wie kann er überhaupt diesen Grund für die Einheit anführen?

Auch der dritte Grund (155), daß nämlich der Vater das Prinzip für den Sohn und den hl. Geist immerdar ist, ruht auf der Untrennbarkeit; indem nach Athanasius[201]) Vater und Sohn zwar zwei sind, aber die Einheit ungetheilt bleibt, oder wie der Sohn als Gott von Gott oder in Gott nicht zwei Götter bildet, wie Hilarius (Anm. 192) sagt.

Der vierte Grund (163) ruht darauf, daß der Sohn das Gleichbild vom Vater ist; allein ohne die Unzertrennbarkeit ist nur eine spezifische Einheit vorhanden. Die Väter selbst führen diesen Grund nicht losgerissen an, wie Petavius glauben macht.[202])

---

[198]) Anselmus de proc. Spir. s.: Quare Pater et Filius et Spiritus s. per hoc, quia cum est Deus in Deo, non est nisi unus Deus, servant in deitate ad similitudinem unius hominis singularitatem. — Anm. 307.

[199]) Bernardus serm. 5. de verbis Is.: Ego in Patre, ait Filius, et Pater in me est. Non potuit expressius substantiae unitas commendari. Ubi enim uterque in altero, nihil quasi exterius licet, nihil interius cogitari.

[200]) August. tract. 20 in Joan.: Quomodo ipse Pater et Filius inseparabiles sunt, sic et opera Patris et Filii inseparabilia sunt. — Vgl. 152.

[201]) Athanas. or. 5. p. 202: *ὥστε δύο μὲν εἶναι, πατέρα καὶ υἱὸν, μονάδα τῆς θεότητος ἀδιαίρετον καὶ ἄσχιστον λεχθείη δ' ἂν καὶ οὕτως μία ἀρχὴ θεότητος καὶ οὐ δύο ἀρχαί* — Vgl. n. 152, 156, 431.

[202]) Vgl. n. 163. — Athanasius sagt nicht, daß der Sohn als Bild des Vaters oder darum Eins ist, sondern daß er als Bild dieselbe Eine Natur hat, oder daß er

Als letzten und fünften Grund führt Petavius den allgemeinen und allein entscheidenden, sowie von den Vätern ausdrücklich hervorgehobenen Grund, der in der Immanenz oder Lebenseinheit besteht, an. Davon wird besonders (§. 35. n. 164) gesprochen werden.

B.

Von der Entwicklung durch die Scholastik.

a.

Von der scholastischen Disciplin im Allgemeinen.

§. 24.

74. Die scholastische Wissenschaft hat davon ihren Namen, daß sie zuerst in den Domschulen und sodann auf den Universitäten gelehrt wurde. Die Bezeichnung drückt aber auch den nächsten Zweck aus, indem sie nämlich für den Schulunterricht, nicht für das Leben, wie die Mystik, berechnet war.

Diese Schulwissenschaft bildete sich nicht urkräftig aus dem concreten Denken, wie bei den Griechen, sondern unter dem Einflusse der aristotelischen, durch Boëtius und später durch die Araber verbreiteten Schriften; denn die aristotelischen, von Boëtius commentirten logischen Schriften schienen für die geistige Disciplin geeigneter, als die dem Leben verwandteren des Plato. Den inneren Zusammenhang erforschte man nicht, sondern man begnügte sich mit der Aufnahme dieser logischen Formen in der Weise, als sie Boëtius fortgebildet hatte. So entstand eine von Aristoteles abweichende Speculation, indem die verschiedenen Denkformen zu Sachelementen gemacht wurden; denn obschon bei Aristoteles der Dualismus von Form und Materie, von Substanz und Accidenz vorkommt, so fand er doch keine solche Ausbildung und Anwendung, als bei den aristotelischen Scholastikern, welche die Compositionslehre als die ihre Speculation von der antiken und modernen unterscheidende erzeugten.

Auch die abstracte Speculation, welche den Boden des concreten Erkennens verläßt oder nicht beachtet, befolgt in der Entwicklung dieselben allgemeinen Gesetze, als die Wissenschaft überhaupt. Eine Theorie bildet sich

---

Bild ist, weil er mit dem Vater wegen der Immanenz Eins ist. Athan. or. 4. c. Ar.: *ἐπεὶ τοίνυν δὲ ὁ υἱὸς εἰκών ἐστι τοῦ πατρὸς, ἐξ ἀνάγκης ἐστὶ νοεῖν, ὅτι ἡ θεότης καὶ ἡ ἰδιότης τοῦ πατρὸς τὸ εἶναι τοῦ υἱοῦ ἐστι· καὶ τοῦτό ἐστιν ὁ ἐν μορφῇ θεοῦ ὑπάρχων καὶ, ὁ πατὴρ ἐν ἐμοί· οὐκ ἐκ μέρους δὲ ἡ τῆς θεότητος μορφὴ, ἀλλὰ τὸ πλήρωμα τῆς τοῦ πατρὸς θεότητός ἐστι τὸ εἶναι τοῦ υἱοῦ· καὶ ὅλος θεός ἐστιν ὁ υἱός.* — Anm. 449.

erst nach der Speculation über concrete Objekte, wie bei den Griechen, nachdem die Betrachtung der äußeren Welt vorangegangen, sich eine entsprechende Metaphysik und Logik erzeugt hatte. Darum muß sich aus einer falschen Speculation über concrete Gegenstände eine falsche Theorie bilden. Konnte man früher das Sein und Werden nicht vermitteln, so mußte auch das Erkennen sich dualistisch scheiden in das Allgemeine und Besondere, welches sich vollkommen fremd blieb. Die Ideen des Plato sind nichts Anderes als dieser Dualismus im Erkennen, indem das Allgemeine hypostasirt und von dem Besonderen getrennt wurde. Indem Aristoteles das Allgemeine und Besondere in der Form des immanenten Dualismus von Form oder Art (εἶδος) und Materie verband, verbesserte er den Grundfehler seines Meisters nicht, sondern verdeckte ihn nur, indem er ihn schulmäßig machte. Aber dieser Dualismus und diese Zusammensetzung fand bei den Sokratikern ein Gegengewicht an dem natürlichen Erkennen und in der Rücksicht auf die Sprache, wodurch sich Sokrates besonders auszeichnete.

Verläßt man den natürlichen Boden des Erkennens, so daß die Speculation nicht vom ersten Ausquellen erforscht und selbstständig erzeugt wird, und beginnt man mit Formen, welche Andere ausgebildet haben, so entsteht weder ein ganzes, noch ein selbstständiges, sondern nur ein angelerntes, andisciplinirtes Wissen, wodurch der natürliche Trieb nach Selbstbildung und Wahrheit gehemmt und gefesselt wird, abgesehen davon, ob die tradirte Philosophie wahr oder falsch ist.

In der Periode der Väter herrschte das allgemeinmenschliche Streben bei der Wissenschaft vor, da man auf alle Stände Rücksicht zu nehmen hatte. So war man gegen eine stationäre Schulwissenschaft gesichert; die Philosophie, vornehmlich die platonische, diente als allgemeines Bildungsmittel, um auf die Mitwelt einzuwirken. Aber gerade dadurch, daß man sich mehr Plato, als Aristoteles, anschloß, blieb man dem Irrthume der Schulwissenschaft ferne und man war gezwungen, das natürliche Erkennen zunächst zu Rathe zu ziehen. Nur von Origenes ist es bekannt, daß die platonischen Ideen und was damit zusammenhängt, einen Einfluß auf seine im Ganzen christliche Wissenschaft gewannen.

In dem Mittelalter unterscheidet sich die peripatetische Schulwissenschaft von der nicht peripatetischen; denn in jener ward die Zusammensetzung, die falsche Unterscheidung und Verbindung, die Seele einer dem natürlichen Erkennen fremden und widersprechenden Wissenschaft, welche auch auf die Theologie angewendet wurde und hier zu Irrthümern, die aus der Zusammensetzung nothwendig hervorgehen, führte. Aber in der nicht peripatetischen Richtung setzte sich das lebensvolle patristische Element fort und fand in der Mystik einen anderen Ausdruck, welche der letzte Vater auf den Höhepunkt

erhoben hatte. Als tradirtes Wissen findet sich die patristische Richtung in den vier Sentenzenbüchern des Petrus Lombardus, welcher selbst kein Scholastiker im Sinne der Aristoteliker ist. Sein Werk wurde durch das ganze Mittelalter gebraucht und commentirt. Die Differenzpunkte treten hervor, ohne gelöst zu werden; sondern P. Lombardus pflichtet in den entscheidenden Punkten den Vätern bei.

In der griechischen Kirche stellt Johann von Damascus die theologischen und philosophischen Lehrsätze, wie der Lombarde, zusammen; aber er theilt nur die Väterlehre unverkümmert mit, und er ist von der Zusammensetzungslehre frei, wenn er sich auch bisweilen so ausdrückt.[203])

75. Wenn der Geist eine größere Bildung durchgemacht, sucht er sich diese selbst nach den einzelnen Elementen zum Bewußtsein zu bringen, indem er diese letzte Bildung mit der ersteren vergleicht. Unbewußt oder im natürlichen Entwicklungsgange entsteht der Organismus des Allgemeinen und Besonderen; aber der Geist erkennt ihren Zusammenhang nicht und wirft daher verschiedene Fragen auf, ohne sie immer richtig zu lösen. So entstand der Skepticismus der neuen Academie, indem man die Widersprüche der alten Speculation gewahrte, ohne sie lösen zu können.

Erkennen und Erkanntes, Denken und Sein, Allgemeines und Besonderes haben im Erkennen einen nothwendigen Zusammenhang; denn das natürliche Wissen kann nicht täuschen. Aber die nähere Erörterung, wie beides zusammenhängt, bildet den Grenzpunkt zwischen der wahren und falschen Speculation. Schon der platonische Gegensatz zwischen Idee und Wirklichkeit forderte zur Vermittlung auf; die aristotelische Verinnerung dieses Gegensatzes verdeckte den Irrthum und machte ihn zu einem minder auffallenden. Die Commentatoren des Aristoteles, wie Porphyrius, nehmen wohl auf dieses Problem Rücksicht, ohne aber von der Lösung desselben den weiteren Fortgang in der Philosophie abhängig zu machen.

Die aristotelische Scholastik entschied sich für die Zusammensetzung des Allgemeinen und Besonderen, also für den realen Unterschied von beiden, so daß weder das Allgemeine, noch das Besondere das Ganze ist. Man folgte hierin dem Boëtius, welcher die von Porphyrius aufgeworfenen Fragen nicht richtig löste, und welcher nach dem falschen Axiome der Zusammensetzung die Grundbegriffe der Ontologie bestimmte.

Hinsichtlich der Grundfrage entscheidet Boëtius[204]), daß die fünf Be-

---

[203]) Vgl. Anm. 96 — 99.

[204]) Vgl. Anm. 115 und 116. — In Porphyrium comment. l. I. p. 85 ed. Migne: Sunt igitur hujusmodi res in corporalibus atque in sensibilibus rebus. Intelliguntur autem praeter sensibilia, ut eorum natura perspici et proprietas

griffe in den Dingen verbunden seien. Aber die weitere Frage, wie das Allgemeine in den Dingen ist, erhält durch Boëtius eine ebenso dualistische, nichtssagende Lösung, weil dieselbe Frage immer wiederkehrt; denn wenn das Allgemeine in dem Einzelnen bestehen und sinnlich sein, aber im Denken außer dem Sinnlichen erfaßt werden und geistig sein soll, so besteht dieselbe Trennung zwischen dem Erkennen und Allgemeinen fort; es kann ja das Erkennen niemals das Allgemeine im Einzelnen erreichen, welches nicht etwas Anderes als das Allgemeine sein kann. Ist aber das Allgemeine im Einzelnen ein Theil, so ist es eben nicht das Allgemeine. Wird das Einzelne nur empfunden, so wird es eben nicht erkannt.

Diese Compositionslehre fand in den anderen philosophischen und theologischen Schriften, die den Namen des Boëtius tragen, eine Anwendung, wobei nicht in Anschlag kommt, ob die theologischen Schriften ächt oder unächt sind.[205]) Es ist genug, daß diese theologischen, wie philosophischen

valeat comprehendi. Quocirca cum et genera et species cogitantur, tunc ex singulis, in quibus sunt, eorum similitudo colligitur, ut ex singulis hominibus inter se dissimilibus humanitatis similitudo, quae similitudo cogitata animo veraciterque perspecta fit species, quarum specierum rursus diversarum considerata similitudo, quae nisi in ipsis speciebus ut in earum individuis esse non potest, efficit genus, itaque haec sunt quidem in singularibus. Cogitantur vero universalia nihilque aliud species esse putanda est, nisi cogitatio collecta ex individuorum dissimilium numero substantiali similitudine, genus vero cogitatio collecta ex specierum similitudine. Sed haec similitudo cum in singularibus est, fit sensibilis; cum in universabilibus, fit intelligibilis; eodemque modo cum sensibilis est, in singularibus permanet, cum intelligitur, fit universalis. Subsistunt ergo circa sensibilia, intelliguntur autem praeter corpora, neque enim interclusum est, ut duae res eodem in subjecto non sint ratione diversae, ut linea curva atque cava, quae res cum diversis diffinitionibus terminentur, diversusque earum intellectus sit, semper tamen in eodem subjecto reperiuntur; eadem enim cava linea eademque curva est. Ita quoque generibus et speciebus, id est singularitati et universalitati, unum quidem subjectum est, sed alio modo universale est, cum cogitatur, alio singulare, cum sentitur in rebus his, in quibus habet esse suum.

[205]) De unitate et uno apud Migne I. t. p. 1075: Unitas est, qua unaquaeque res dicitur esse una; sive enim sit simplex, sive composita, sive spiritualis, sive corporea, res unitate una est, nec potest esse una nisi unitate, sicut alba nisi albedine, nec quanta nisi quantitate. Non solum autem unitate una est, sed etiam tamdiu est quidquid quod est, quamdiu in se unitas est. Cum autem desinit esse unum, desinit esse id quod est; unde est hoc: Quidquid est, ideo est, quod unum est, quod sic ostenditur.

Omne enim esse ex forma est in rebus creatis, sed nullum esse ex forma: est, nisi cum forma materiae unita est. Esse enim non est nisi ex

Schriften des wahren oder falschen Boëtius einen wesentlichen Einfluß auf die scholastische Speculation ausübten. Thomas commentirte die Schrift de hebdomadibus, und Gilbert von Porreta die meisten, wenn nicht alle Werke des Boëtius.

Nur die Compositionslehre und die Widersprüche gegen die Väterlehre wollen wir kurz nachweisen. Sie tritt vorzüglich in den zwei philosophischen Schriften de unitate et uno und de hebdomadibus hervor.

In der ersten Schrift[205]) behauptet er, daß jedes Ding, das einfache und zusammengesetzte, Eins ist durch die Einheit, wie etwas weiß und groß ist durch die Weiße und Größe. Hier erblickt man den Formalismus, welcher das Allgemeine abstract faßt und als Wesen mit dem Concreten verbindet. Dieses ergibt sich, wenn er weiter beweist, daß jedes Ding zu sein aufhört, wenn es Eins zu sein aufhört, weil das Geschaffene aus Form und Materie verbunden und durch diese Verbindung Eins ist, so lange die Einheit die Form mit der Materie zusammenhält. Die Sache hört auf, wenn die Form von der Sache getrennt wird. Hier wird also das aristotelische *σύνολον* so behandelt, daß sowohl die Materie, als die Form und Einheit ein Stück und ein Theil ist; dadurch wird der Substanzbegriff mechanisch gefaßt.

Die zweite Schrift[206]), welche auch einen anderen Titel hat, führt die

---

conjunctione formae cum materia. Unde philosophi dicunt illud describentes: Esse est existentia formae in materia. Cum autem forma materiae unitur, ex conjunctione utriusque necessario aliquid unum constituitur. In qua constitutione illud unum non permanet, nisi quamdiu unitas formam cum materia tenet. Sed destructio rei non est aliud quam separatio formae a materia; sed separatio et unitio contraria sunt, igitur separatione si res destruitur, profecto in suo esse nonnisi unitate qua est, ab unitione quod erat unum, dissolvitur. Soluta autem unione, destruitur essentia ejus, quod ex earum unitione provenerat, et fit non unum. Quapropter sicut unitate res ad esse ducitur, sic et in illo esse custoditur.

206) Liber de hebdomadibus, seu: Quomodo substantiae in eo quod sint, bonae sint, cum non sint substantialia bona, liber. — Diversum est esse et id quod est; ipsum enim esse nondum est, at vero quod est, accepta essendi forma, est atque consistit. Quod est, participare aliquo potest; sed ipsum esse nullo modo aliquo participat: fit enim participatio, cum aliquid jam est; est autem aliquid, cum esse susceperit. Id quod est, habere aliquid praeterquam quod ipsum est, potest; ipsum vero esse nihil aliud praeter se habet admixtum. Diversum est, tantum esse aliquid et esse aliquid in eo quod est; illic enim accidens, hic substantia significatur.

Omne quod est, participat eo quod est esse, ut sit; alio vero participat, ut aliquid sit; ac per hoc, id quod est, participat eo quod est esse, ut sit;

Zusammensetzung und falsche Unterscheidung zwischen dem qualitativen und wirklichen Sein (esse et id quod est) weiter aus. Wie unnatürlich ist die Behauptung: daß das Seiende, wenn es die Form des Seins empfängt, besteht? Sonach wäre es, ehe es ist, und das Sein erhielte es, wie ein Complement. Bei dem Einfachen ist das esse Alles oder es vertritt das Wirkliche. Dieses wiederholt die ganze Scholastik, daß bei Gott das begriffliche Sein Alles ist.

Mögen nun beide Schriften nur aus der ächten Schrift de consolatione philosophiae compilirt oder ächte Schriften des Boëtius sein, so viel ist gewiß, daß der darin enthaltene Dualismus in den Grundbegriffen auf die Scholastik überging. Aber die theologischen, dem Boëtius zugeschriebenen Schriften[207]), namentlich die zwei über die Trinität, manifestiren diesen Dualismus und Widerspruch auffallend; denn auf der einen Seite sollen auf Gott, das unzusammengesetzte Wesen, keine Kategorien, namentlich nicht die neun letzten des Aristoteles angewendet werden, aber auf der andern Seite wird ihm Gott zum Träger der Trinität, so daß er den falschen Substanzbegriff anwendet, und die Trinität, welche nur ad aliquid prädicirt wird, erscheint als ein Getragenes und somit Selbstloses, welches nicht zum Wesen gehört. Hier ist also neben dem einfachen Wesen die Trinität und so entsteht eine Zusammensetzung in Gott, wenn die Trinität zu Gott ge-

---

est vero, ut participet alio quolibet. Omne simplex esse suum et id quod est, unum habet. Omni composito aliud est esse, aliud ipsum est.

[207]) Quomodo trinitas unus Deus, ac non tres dii. — Cap. 4: Atque haec (praedicamenta) cum quis in divinam verterit praedicationem, cuncta mutantur, quae praedicari possunt. Ad aliquid vero omnino non potest praedicari; nam substantia in illo non est vere substantia, sed ultra substantiam. — Cap. 5: Sed non accidit servus domino, ut albedo albo, sed potestas quaedam, qua servus coërcetur, quae quoniam sublato deperit servo, constat non eam per se domino accedere, sed per servorum quodammodo extrinsecus accessum. Non igitur dici potest, praedicationem relativam quidquam rei de qua dicitur secundum se vel addere vel minuere vel mutare. — Quocirca si Pater ac Filius ad aliquid dicuntur, nihilque aliud, ut dictum est, differunt, nisi sola relatione, relatio vero non praedicatur ad id, de quo praedicatur quasi ipsa sit et secundum rem, de qua dicitur, non faciet alteritatem rei, de qua dicitur. — Cap. 6: Ita igitur substantia continet unitatem, relatio multiplicat trinitatem. — Vgl. Anm. 17. 39. Dieses ist das neue rationalistische und antikatholische Prinzip für die Einheit der Trinität, wornach die Personen als wahre Personen und als Gott aufgehoben und zu bloßen Relationen herabgesetzt werden. Petavius hat darnach die Tradition verfälscht, wornach die trinitas individua, d. h. drei vollkommene Personen, wegen der Untrennbarkeit Ein Gott sind.

rechnet wird; denn im Gegentheile ist die Trinität etwas mit Gott wohl Verbundenes, aber etwas Ungöttliches.

Absolut verkehrt ist es, wenn nach Boëtius, gleichwie der Knecht zum Herrn äußerlich hinzukommt, aber sich nicht, wie die Weiße mit dem Weißen, verbindet, ebenso die relative Prädication zum Wesen weder etwas hinzufügen, noch davon hinwegnehmen soll, und daß daher die Trinität darum keinen Unterschied im Wesen bewirkt. Diese Lehre ist rein sabellianisch, weil die Trinität nicht in bloßen Relationen besteht und absolut Gott ist, weßhalb der Satz c. 6: Ita igitur substantia continet unitatem, relatio multiplicat trinitatem, welchen die Scholastik wiederholt, die falsche Dialektik der mechanischen Unterscheidung und Verknüpfung enthält.

Die andere Schrift, ob der Vater, der Sohn und der hl. Geist substanzial von Gott ausgesagt werde, wurde schon öfter (Anm. 17 und 39) besprochen. Die theologische Schrift über die Christologie ist die beste; der Verfasser hält sich an die Väter in seinen Erörterungen und spricht von homo assumtus, divinitas, quae suscepit, woran Gilbert[208]) Anstoß genommen. Die Theorie aber ist nicht vollkommen durchgebildet; denn der Begriff der Person als rationalis naturae individua substantia, paßt weder auf die Trinität, noch die Christologie ohne neue Berichtigung.

76. An diese Compositionslehre, welche die ächten oder unächten Schriften des Boëtius enthalten, schlossen sich die nachfolgenden peripatetischen Scholastiker, namentlich die Häupter, Thomas von Aquin und Duns Scotus, an. Einzelne Sätze des Boëtius erhielten ein classisches Ansehen und wurden immer wiederholt.

Den platonischen Dualismus von Idee und Einzelnem bestritt man; aber den immanenten Dualismus des Aristoteles oder die Zusammensetzung von Form und Materie nahm man ohne Bedenken an; ja, man vertheidigte sie sogar. Aber die Zusammensetzungslehre vernichtet die Einheit im Erkennen, wie im Sein, weil keines etwas Ganzes und Einiges ist, und enthält sowohl den Nominalismus, als auch den Realismus; daher die Erscheinung, daß am Anfange das eine und andere Extrem in besonderer Form hervorbrach und zu Irrthümern in der Theologie führte.

Was nun die Lehre des englischen Lehrers anlangt, so haben wir bereits[209]) dessen reale Unterscheidung der Thätigkeit von der Substanz bei den Geschöpfen im Widerspruche mit den Vätern, sowie dessen Zusammensetzung der Begriffe mit der Sache nachgewiesen, und gezeigt, wie diese Lehre bei Gott nominalistisch wird. Bei dem Zusammengesetzten, sagt er (Anm. 100.

---

[208]) Comment. theol. n. 25, 31.

[209]) Anm. 98 - - 119.

sph. I. c. 21), bedeutet die Wesenheit einen Theil, wie humanitas in homine; also ist der Mensch der andere Theil. Da aber Gott nicht zusammengesetzt ist, so ist er seine Wesenheit (Deus est sua essentia). Hier sieht man, daß die essentia nur die Quidditas oder die begriffliche Wesenheit ist und daß Gott nicht mehr als dieses ist. Aber wenn der Mensch von dem menschlichen Wesen verschieden ist, so fragt doch Jedermann, wie er Mensch sein könne. Oder ist denn nicht das Wesen gerade das Eigenste für jedes Wirkliche? Dasselbe gilt von der Thätigkeit.

Hinsichtlich der Trinität gilt nach diesen Grundsätzen, daß sie nicht das Wesen sein kann und sich dazu äußerlich verhält. Dadurch entsteht eine Zusammensetzung zwischen einem göttlichen und nicht göttlichen Sein; denn die neue Behauptung, die Trinität sei in obliquo die Gottheit, oder propter identitatem, ist selbst eine widersprechende. Was Thomas[210]) von dem Unterschiede des menschlichen und göttlichen Wortes sagt, verdient hier Berücksichtigung. Der Zusammenhang ist dieser: Die Thätigkeit ist bei den Geschöpfen ein Accidenz, bei Gott das Wesen; darum ist das menschliche Erkennen und das menschliche Wort nicht so, wie das göttliche, etwas Substantiales. Hier ist sowohl der Grundsatz irrig, weil das Thun immer nur zum Wesen gehört, als auch ist die Abfolgerung unrichtig, weil daraus, daß das Thun das Wesen ist, noch nicht folgt, daß es auch für sich besteht oder an sich Substanz ist. Das göttliche Erkennen ist jeder Person eigen, und doch keine Person. Dazu kommt aber noch der Widerspruch, daß es bei Gott nur Einen Act, die Thätigkeit überhaupt, also nicht Erkennen und Wollen, als viele Acte geben soll, wodurch die ganze Lehre nominalistisch wird, weil alle Begriffe ihren Sinn verlieren (Anm. 112).

---

[210]) D. Thomas de differentia divini verbi et humani opusc. 13: — Tertia differentia est, quod verbum nostrum non est ejusdem naturae nobiscum, sed verbum divinum est ejusdem naturae cum Deo et subsistens in natura divina. Nam ratio intellectiva, quam intellectus noster de aliqua re format, habet esse in anima intelligibili tantum; intelligere autem animae non est idem cum esse naturali animae, quia anima non est sua operatio; et ideo verbum, quod format intellectus noster, non est de essentia animae, sed est accidens ei. In Deo autem idem est intelligere et esse; et ideo verbum, quod format intellectus divinus, non est aliquod accidens, sed pertinens ad naturam ejus; unde oportet, quod sit subsistens, quia quidquid est in natura Dei, est Deus.

S. ph. I. II. c. 9: Actio, quae non est substantia agentis, inest ei sicut accidens subjecto; unde et actio inter novem praedicamenta accidentis computatur. In Deo autem non potest esse aliquid per modum accidentis. — Vgl. Anm. 212, 233.

b.

Von der kirchlichen Entwicklung in Folge der Irrlehren.

§. 25.

77. Die Compositionslehre vom Allgemeinen und Besonderen enthält zwei Irrthümer, die falsche Unterscheidung ohne Einheit und die falsche Verbindung ohne Unterscheidung, oder die negative Unterscheidung und Einigung. Denn was zusammengesetzt ist, kann im Einzelnen für sich bestehen oder ist so kein lebendiges und organisches Ganzes, das als einheitslose Verbindung erscheint, weil die Unterscheidung ohne Einheit vorangegangen.

Indessen kommen nicht diese Acte in der Reflexion zum Bewußtsein, sondern dieses, ob das so Unterschiedene und Vereinigte Realität besitzt. In dieser Weise begriff man zunächst die nominalistische und realistische Richtung; denn bei dem Nominalismus tritt die Reaction gegen die falsche realistische Unterscheidung, und bei dem Realismus die Reaction gegen die falsche idealistische Unterscheidung ein. In der Wahrheit entspricht dem Allgemeinen etwas Wirkliches, ohne daß es selbst unmittelbar wirklich ist; und es ist ideal sowohl das Allgemeine als das Einzelne im Geiste vorhanden.

Auf die göttliche Trinität findet das Verhältniß vom abstract Allgemeinen und Besonderen nur aus Unkenntniß eine Anwendung; denn nur die Prädication, die zwischen dem Ganzen und Einzelnen stattfindet, läßt sich anwenden. Gesetzt aber, man wende jenes Verhältniß an, so muß die Lehre, welche das Allgemeine gar nicht oder nur als Theil und Grund in der Trinität bestehen läßt, gleich irrig sein. Dort entsteht eine Dreiheit ohne lebendige Einheit, also entweder eine Zusammensetzung, oder ohne diese selbst der Tritheïsmus; hier entsteht eine Zusammensetzung aus der Einheit und Dreiheit, aber keine lebendige Einheit. Eine Zusammensetzung oder Trennung der lebendigen Einheit ist überall vorhanden; aber bei der trinitären Zusammensetzung waltet das Individuale und Einzelne vor, welches bei der quaternären zu einem bloßen Accidentalen und Selbstlosen wird. Wird die Zusammensetzung selbst negirt, so entsteht nur in der ersten, aber nicht in der zweiten Form Tritheïsmus, weil hier die Trinität von Relationen niemals drei Wesen gibt, wenn sie auch getrennt gedacht werden könnten.

Als der Erste, welcher die extrem nominalistische Lehre auch auf die Trinität anwendete, wird Roscellin[211]) erwähnt. Ihn widerlegte der hl.

---

[211]) Roscellin war Canonicus zu Compiegne und wurde von der Synode zu Soissons (1092) verurtheilt. — Seine Lehre enthält ein Bericht an Anselm, de fide

Anselm und seine tritheïstische Lehre verurtheilte eine Kirchenversammlung; denn da er die realen immanenten Unterschiede, also selbst die Theile eines Einzelnganzen bestritt, so konnten die drei Personen nur getrennte Wesen sein, weßhalb er auch sagte, daß, wenn sie sich nicht so, wie drei Engel verhalten, der Vater und der heilige Geist mit dem Sohne sich incarnirten.

Wilhelm von Champeaux[212]) wird als extremer Realist an erster Stelle erwähnt, obschon seine Lehre, daß dieselbe universale Sache ganz in den Individuen sei, die sich nur durch Accidenzen von einander unterscheiden, ganz mit der des Boëtius und Thomas (Anm. 118) übereinstimmt. Das Hauptgewicht liegt nicht auf dem unbestimmten essentialiter oder individualiter (indifferenter) inesse, wie er durch Abälard veranlaßt seine Lehre verbessert haben soll, sondern auf dem realen Verbande von dem Allgemeinen und dem Besonderen, welch letzteres ganz verflüchtigt wurde. Auf diese Weise ist das Ganze real-modalistisch, aus Allgemeinem und Besonderem bestehend.

Auf die Trinitätslehre gewann diese real-modalistische Compositionslehre erst Anwendung durch Gilbert de la Porrée, Bischof von Poitiers, welcher die theologischen Werke des Boëtius commentirte und hier die nothwendigen Consequenzen aus der Lehre des Boëtius, die im Grunde in der Trinitätslehre die seinige ist, zog. Seine Lehre wurde zuletzt auf der Kirchenversammlung zu Rheims (1148) untersucht und es wurden vier Sätze, welche der Ausdruck der kirchlichen Lehre sind, seinen Behauptungen entgegengestellt; aber er wurde nicht zur Unterzeichnung gezwungen.

---

trin. c. 3: Si tres personae (sagte Roscellin) una tantum res, et non sunt tres res per se, sicut tres angeli aut tres animae, ita tamen, ut voluntate et potentia omnino sint idem — ergo Pater et Spiritus s. cum Filio incarnatus est.

Cousin, ouvrages inédits d'Abélard: Fuit enim magistri nostri Roscellini tam insana sententia, ut nullam rem partibus constare vellet, sed sicut solis vocibus species, ita et partes adscribebat. Si quis autem rem illam, quae domus est, rebus aliis, pariete scilicet et fundamento, constare diceret, tali ipsum argumentatione impugnabat: si res illa, quae est paries, rei illius, quae domus est, pars sit, cum ipsa domus nihil aliud sit quam ipse paries et tectum et fundamentum, profecto paries sui ipsius et caeterorum pars erit. At vero quomodo sui ipsius pars fuerit?

212) Abälard sagt von der Ansicht seines Lehrers Wilhelm von Champeaux in seiner historia calamitatum: Erat autem in ea sententia de communitate universalium, ut eandem essentialiter rem totam simul singulis suis inesse adstrueret individuis, quorum quidem nulla esset in essentia diversitas, sed sola multitudine accidentium varietas. — Sic autum suam correxit sententiam, ut deinceps rem eandem non essentialiter, sed individualiter diceret.

Gilbert's Lehre wird aus den Prinzipien der Zusammensetzung vom Allgemeinen und Besonderen oder der Gottheit und Trinität vollkommen klar, weil hier ein realer Unterschied zwischen beiden besteht. Nimmt man zwischen der Natur und den Attributen, sowie zwischen dem concreten Namen Gott gleichfalls denselben Unterschied an, wie zwischen humanitas et homo, so sind die Elemente gegeben, worauf sich die vier Sätze stützen. Seine Lehre wird bald als Quaternismus, bald als Arianismus beurtheilt[213]; auch hinsichtlich des Verhältnisses zwischen Gott und Gottheit herrscht eine abweichende Ansicht, da die folgenden Scholastiker selbst wenigstens in der Bezeichnung einen Unterschied annahmen und Gilbert beistimmten, obschon sie den realen Unterschied verwarfen.

Der erste Satz verwirft den Unterschied zwischen Gott und Gottheit, wie zwischen den Attributen; denn er lautet: Credimus simpliciter naturam divinitatis esse Deum, nec aliquo sensu catholico posse negari, quin divinitas sit Deus et Deus divinitas. Si vero dicitur, Deum sapientia sapientem, magnitudine magnum, aeternitate aeternum, unitate unum, divinitate Deum esse, et alia hujusmodi, credimus nonnisi ea sapientia, quae est ipse Deus, sapientem esse, nonnisi ea magnitudine, quae est ipse Deus, magnum esse, nonnisi ea aeternitate, quae est ipse Deus, aeternum esse, nonnisi ea unitate, quae ipse est, unum esse, nonnisi ea divinitate Deum quae est ipse, id est se ipso sapientem, magnum, aeternum, unum Deum.

Damit ist auch die Lehre der Scholastiker im Ganzen verurtheilt: a. die Unterscheidung in recto et in obliquo; b. in principium quod et quo; c. der virtuale Unterschied, wornach Gott nicht an sich weise wäre,

---

[213]) Klee, Dogmengeschichte, I. B. S. 181 sagt: „Der Trias substituirte Gilbert de la Porrée eine Tetras, indem er nach seinem Realismus die Gottheit den göttlichen Personen als für sich bestehende entgegensetzte." — Dieses ist vollkommen richtig, aber wenn der Mönch Gaufredus seine Lehre als einen Zweig des Arianismus bezeichnet, so ist dieses irrig; denn nur in der Consequenz liegt er darin, wenn die Einheit verlassen wird. Gilbert's Lehre gibt er so an: Ex Arii fonte procedens non unam tantum, quae Deus sit, asserit esse substantiam. Duo siquidem nomina tradit substantiae designare, videlicet quod est et quo est, essens atque essentiam, sicut album et albedinem interdum significare dicitur et rem albam. Id ergo, quo est, unum esse in trinitate consentit, formam illam scilicet et naturam deificam matremque, ut ita dixerim, trinitatis. Porro qnod haec essentia est, non unum in trinitate esse contendit, sed tria singularia quaedam, tres res numerabiles, unitatibus tribus, idque miraculi docet in beata illa trinitate credendum — ut formam unam in rebus esse pluribus fateatur. Illius nimirum unitas formae sola in causa est, ne plures dicantur dii, quibus divinitas est una communis.

sondern der Kraft nach, was nominalistisch ist; d. daß deitas und deus sich, wie Thomas sagt (Anm. 65), der Bezeichnung nach unterscheiden.

Der zweite Satz des Concils lautet: Cum de tribus personis loquimur, Patre et Filio et Spiritu sancto, ipsas unum Deum, unam divinam substantiam esse fatemur; et e converso, cum de uno Deo, una divina substantia loquimur, ipsum unum Deum, unam divinam substantiam esse tres personas confitemur.

Gilbert kannte noch nicht die Unterscheidung und Interpretation der Scholastiker in obliquo, sondern blos die von quo et quod, und darum leugnete[214]) er die wechselseitige Prädication von Natur oder Gott und Trinität, indem er sagte, daß wohl die Trinität durch die Gottheit Eins ist, aber nicht, daß Gott oder Gottheit selbst die Trinität ist. Dieses ist vollkommen klar; hätte er aber, wie die Nachfolgenden gesagt, daß der Satz: Gott oder die Gottheit ist selbst Vater u. s. w., in obliquo, nicht an sich zu verstehen sei, so wäre er von seiner Lehre nicht abgewichen. Daraus folgt, daß die Lehre des Gilbert, wie des Abtes Joachim (Anm. 215) und der Scholastiker identisch und nur der Ausdruck unterschieden ist.

Der dritte Satz sagt: Credimus, solum Deum Patrem, Filium et Spiritum sanctum aeternum esse, nec aliquas omnino res sive relationes sive proprietates sive singularitates vel unitates dicantur vel alia hujusmodi adesse Deo, quae sunt ab aeterno, et non sint Deus.

Der vierte Satz ist dieser: Credimus et confitemur, ipsam divinitatem sive substantiam divinam sive naturam divinam dicas, incarnatam esse, sed in Filio.

Gilbert leugnete, wie die Scholastiker den Satz: natura Verbi incarnata, wie hominem suscepit, und bekämpfte diese Sätze in dem Commentare über Boëtius. Das Concil setzt natura und trinitas vollkommen identisch, also leugnet es, daß die natura humana non in divinitate (Verbi), sed in persona (Verbi) conjuncta est, oder die nur mittelbare Vereinigung der beiden Naturen, welche einen realen Unterschied zwischen Natur und Person in Gott voraussetzt und die Incarnation aufhebt (79).

78. Das vierte Lateran-Concil unter Innozenz III. hatte eine nur modificirte Irrlehre in Betreff der Trinität gegen den Abt Joachim verworfen.

Die Compositionslehre von Gottheit und Trinität enthält offenbar die

---

[214]) Nach der Coll. Concil. ed. Labbaei tom. XII. p. 1651 sagte Gilbert: Cum Pater et Filius et Spiritus s. unum esse dicuntur, nonnisi una divinitate intelliguntur, nec converti potest, ut unus Deus vel una substantia vel unum aliquid Pater et Filius et Spiritus s. dicatur.

Quaternität; darum konnte der Abt Joachim die Lehre des Petrus Lombardus, daß das höchste Wesen Vater, Sohn und hl. Geist ist und nicht zeuget, sondern daß der Vater zeugt, nur quaternistisch interpretiren, wie Gilbert und die nachfolgende Scholastik trotz ihres virtualen Unterschiedes, aber mit ihrem in obliquo.

Er verwarf ebenso, wie Gilbert, den Satz, daß das höchste Wesen Vater ist, indem schon Petrus Lombardus[215]) sagt, wie Einige diesen Satz bestreiten; daher hatte er keine Einheit mehr, da er selbst die im Quaternismus liegende verworfen hatte, und sonach verfiel er, wie Roscellin, auf den Tritheïmus, ein Beweis, daß die Extreme in einander übergehen.

Das Concil, dessen Lehre wir schon (6.) anführten und erörterten (21, 22), setzt fest: a. daß das höchste Wesen wahrhaft Vater, Sohn und hl. Geist ist, alle drei zusammen und jede einzeln; b. daß wegen der absoluten Identität keine Quaternität besteht; c. daß das höchste Wesen nicht zeugt, gezeugt und gehaucht wird, sondern daß der Vater u. s. w. zeugt u. s. w., obwohl sie es leugnen und durch Sophistik verdecken.

Petavius und die Scholastiker lehren die Quaternität, gehen daher nicht zum Tritheïsmus fort, interpretiren aber das Concil nach ihrem falschen Prinzipe in obliquo oder nach substantia tribus modis affecta, d. h. wiederum nach einem Prinzipe, welches die Zusammensetzung enthält. Den Satz, daß nicht die Natur, sondern der Vater zeugt, leugnet Petavius (73, 64) mit der ganzen Scholastik. Es ist doch die höchste Art von Rationalismus, wenn man die Worte des Concils: sed est Pater, qui generat, hinwegläßt, und glauben läßt, das Concil habe davon, ob die Natur unmittelbar oder mit dem Modus zeuge, gesprochen. So läßt man durch Sophistik das Concil gerade das sagen, was es verurtheilt.

---

[215]) Magister Sent. I. d. 4. qu. 3: Quidam tamen veritatis adversarii concedunt Patrem et Filium et Spiritum s. sive tres personas esse unum Deum, unam substantiam, sed tamen nolunt concedere unum Deum sive unam substantiam esse tres personas, dicentes divinam substantiam praedicari de tribus personis, non tres personas de substantia divina. Fides autem catholica tenet ac praedicat, et tres personas esse unum Deum et unam substantiam sive essentiam sive naturam divinam, et unum Deum sive essentiam divinam esse tres personas. — Lallemendet de Deo trino disp. 5. p. 1: Quaeritur, an haec (propositio) sit vera: Deus est Pater, Filius et Spiritus s.? R. affirmative; — nam Deus seu natura divina et est Pater etc.; attamen non est formalis illa praedicatio, sed identica, quia superius non praedicatur de inferiori, sed potius e contra; unde ista est magis vera magisque formalis: Pater et Filius et Spiritus s. sunt Deus, quia tunc superius, scilicet terminus Deus, qui est magis universalis (!), quam termini significantes supposita, praedicatur de minus universali. — Vgl. Anm. 19.

Das Concil sagt klar, daß der Tritheïsmus in der Trennung der Personen oder in der collectiven Einheit bestehe; aber die alten und neuen Scholastiker verwerfen dieses, da sie die katholische Lehre, daß drei wesensgleiche Personen wegen ihrer Immanenz Ein Wesen sind, selbst für tritheïstisch halten.

79. Das Concil von Rheims und das vierte ökumenische im Lateran mußten directe Irrthümer der auf die Theologie übertragenen Compositionslehre abwehren; aber der Erfolg war nicht zureichend, weil die nachfolgenden Scholastiker dieselben Prinzipien befolgten und nur Modificationen vornahmen oder die Irrthümer durch neue falsche Unterscheidungen, welche dieselbe Zusammensetzung enthielten, verdeckten oder ableugneten. Eine consequente und selbstständige Forschung hätte zu einem anderen Resultate führen müssen.

Außerdem gibt es noch das zweite ökumenische Concil von Lyon und das von Florenz, wie das zu Vienne, welche auch Glaubensfragen entschieden. Die ersten zwei betrafen die Lehre, daß „der hl. Geist aus Vater und Sohn ewig ausgeht und seine Wesenheit und seine Subsistenz vom Vater und Sohne zugleich hat und aus beiden ewig als von Einem Prinzipe und durch Eine Hauchung ausgeht", wie das Concil von Florenz sagt. Die Worte: essentiam suam suumque esse subsistens habet ex Patre simul et Filio, widerlegen die scholastische Lehre, daß die Personen in Gott an sich nur selbstlose Relationen sind.

Wichtig ist das Einigungsdecret für die Jacobiten oder Monophysiten, wovon Einige in der Trinitätslehre der Quaternität und dem Tritheïsmus huldigten, wie die Scholastiker (100). Es enthält gegen die scholastischen Irrthümer vorzüglich drei entscheidende Sätze: 1. die Lehre, daß wegen der Einheit die Personen sich wechselseitig ganz einwohnen (103), wodurch der Tritheïsmus vermieden wird, während die Scholastiker die circuminsessio, sowie die Lehre, daß dadurch der Tritheïsmus vermieden werde, leugnen; 2. die Lehre, daß die drei Personen als Ein Prinzip nach Außen wirken, was die Scholastiker ebenso entschieden negiren; sowie 3. die Lehre, daß es dasselbe sei, zu sagen, es sei der Sohn Gottes von dem Menschen un-

---

[216]) C. Florent. in decreto pro Jacobitis: Propter hanc unitatem Pater est totus in Filio, totus in Spiritu s.; Filius totus est in Patre etc. — Sed Pater et Filius non duo principia Spiritus sancti, sed unum principium, sicut Pater et Filius et Spiritus sanctus non tria principia creaturae, sed unum principium. — Ut quidquid ibi Dei est, non sit ab homine separatum; et quidquid est hominis, non sit a deitate divisum; sitque unus et idem indivisus, utraque natura in suis proprietatibus permanente, Deus et homo Dei filius et hominis filius.

zertrennbar und umgekehrt, oder es sei die Gottheit des Sohnes von der Menschheit oder von dem Menschen unzertrennbar und umgekehrt, was gegen die falsche Einheit und Unterscheidung der Scholastiker gleichfalls gerichtet ist; denn sie lehren, wie Gilbert (77), daß nicht die Gottheit des Sohnes sich incarnirte, sondern nur die Person; daß sich der Sohn Gottes nicht mit dem Menschen, sondern mit der Menschheit verband.

Das Concil von Vienne hatte mit dem Satze: quod anima rationalis seu intellectiva non sit forma corporis humani per se et essentialiter, die Trennung der Seele von dem Leibe gegen ein Extrem der peripatetischen Schule verworfen, aber damit nicht das andere Extrem, die Confusion der beiden Substanzen zu Einer, wie Thomas[217]) lehrt, gutgeheißen, da die Kirche ebenso die zwei Substanzen im Menschen ohne Trennung, wie ohne Vermischung festhält, und darauf den Vergleich der beiden Naturen in Christus mit dem Menschen gründet.

c.

Von der theologischen Entwicklung der aristotelischen Scholastik.

§. 26.

80. Die theologische Entwicklung der aristotelischen Scholastik ruht auf zwei Hauptformen und Hauptrichtungen, welche sich wie Materie und Form, um mit den Scholastikern zu reden, verhalten. Die Grundform, welche gleichsam die Materie und den Stoff für die scholastischen Erörterungen liefert, enthält ausschließlich das Werk des Petrus Lombardus, welcher in vier Büchern den Stoff aus den Vätern, vorzüglich aus dem hl. Augustin, zusammengestellt und practisch geordnet hatte. Dem Inhalt nach pflichtete er den Vätern in den entscheidenden Punkten bei; aber die Bedenken und Widersprüche konnte er nicht lösen, da er den dialektischen Zusammenhang der Begriffe nicht durchschaute und so die Brücke zwischen der Väterlehre zu den dialektischen Scholastikern, welche fertige Begriffe anwendeten, wie Thomas und Duns Scotus, oder zur zweiten Richtung bildete. Die zweite Form der aristotelischen Scholastik repräsentiren die Häupter der zwei größ-

---

[217]) Thomas III. qu. 2. a. 1. ad 2: ... ut ex duobus fiat una natura, sicut ex actu et potentia vel materia et forma. — S. ph. II. c. 69: Non enim corpus et anima sunt duae substantiae actu existentes, sed ex eis duobus fit una substantia actu existens. — Vgl. comment. theol. n. 10 und 101.

ten Schulen im Mittelalter, Thomas von Aquino und Johannes Duns Scotus, wovon jedoch Ersterer einen größeren Einfluß errang.

Die Sentenzenbücher des Petrus Lombardus besprechen wir darum, weil sie die Grundlage für die theologische Wissenschaft bildeten und in der That einen sehr großen Reichthum gegen die leeren Erörterungen der nachfolgenden Scholastiker enthalten; sodann, weil sie den inneren Widerspruch zwischen der patristischen und scholastischen Lehre schon in sich tragen, und endlich, weil dieser Widerspruch bereits darin, daß der Sentenzenmeister keine anderen als die scholastischen Begriffe kannte, obschon er sie nicht unbedingt befolgte und nicht ausgebildet hatte, seinen Grund hat; denn hätte er die innere Begriffsverbindung bei den Vätern erfaßt, so hätte er diese Widersprüche nicht hervorheben und stehen lassen können.

Schon im Anfange[218]) pflichtet Petrus Lombardus dem hl. Augustinus darin bei, daß er die Acte und Kräfte des Gedächtnisses, der Intelligenz und des Willens als untrennbar und als die Eine Seelensubstanz faßt, während sie nach Thomas Accidenzen und nicht die Substanz selbst sind, und daß er darin das Bild von der Trinität erkennt.

In der V. Distinction untersucht er die Frage, ob der Vater die göttliche Natur, oder sie ihn, ob die Natur die Natur gezeugt oder gar nicht gezeugt hat, und erklärt, daß er unter Natur die den Personen gemeinsame und ganze begreife, und er entscheidet, daß sie nicht zeugt und gezeugt wird, gestützt auf den hl. Augustin. Diese Lehre, daß die drei Personen das höchste und gemeinsame Wesen seien, weßhalb nicht das Wesen, sondern die Personen wirken, gab dem Abte Joachim Veranlassung zu seinem Angriffe, wie dem IV. L.-C. zur Aussprache dieser Lehre. Aber obschon er selbst den rechten Begriff von dem Wesen, welches hier in Frage kommt, angibt, so erfaßt er doch den Zusammenhang nicht, und darum führt er aus den Vätern Sätze an, daß die Natur zeugt und gezeugt wird u. s. w., weil er die

---

[218]) L. I. d. 3. qu. 13, 14. — Vgl. Anm. 98.

Dist. 5. qu. 6: Praedictis autem videtur contrarium esse, quod August. ...de Fide ad Petrum, cap. 15, ait: Sic Christum Dei Filium, id est unam ex trinitate personam, Deum verum crede, ut divinitatem ejus de natura Patris natam esse non dubites. Hic videtur dicere, quod natura Filii sit nata de natura Patris. — Q. 7: Huic vero etiam id contrarium videtur, quod Hilarius ait, in lib. 4. de trin.: Nihil nisi natum habet Filius.... Cum ergo Filius essentiam habeat (tota enim in eo est divina essentia), videtur quod ipsa divina essentia nata sit...Ecce hic aperte dicit, et naturam genuisse et naturam genitam et naturam assumpsisse naturam, quod a plerisque negatur. — Qu. 9: Si ergo de natura Patris genitus est Filius, genitus est de natura Filii et Spiritus sancti, imo de natura trium personarum.

Natur in der Relation nicht als Person faßt, und er folgert irrig, daß der aus der Natur des Vaters gezeugte Sohn auch aus seiner und des hl. Geistes Natur gezeugt ist u. s. w.

Hinsichtlich der Person in Gott erklärt er[219]) gegen die nachfolgende Scholastik, daß sie secundum substantiam von der Trinität prädicirt werde, hierin dem hl. Augustin folgend. Er sagt bestimmt, daß die Eigenthümlichkeiten die Personen und die Personen die Substanzen (Hypostasen) seien, und daß die Person sowohl die Hypostase als die Eigenthümlichkeit bezeichne.[220])

Gegen Gilbert vertheidigt er[221]) die Identität der Eigenthümlichkeiten mit den drei Personen und der Wesenheit, und da die Lehre des hl. Augustin zum Beweise dienen soll, daß die Eigenthümlichkeit des Vaters oder Sohnes nicht Gott sei, so widerlegt er diesen Einwurf und erklärt direct, daß Augustinus nicht leugne, daß die Eigenthümlichkeit die Substanz sei. Wäre er ein aristotelischer Scholastiker, so hätte er hier den Unterschied in obliquo angebracht; aber diesen Unterschied, wodurch dasselbe, als Gilbert lehrte, unter einem anderen Namen behauptet wird, kennt er noch nicht.

Hinsichtlich der Incarnation hält er den Grundsatz fest[222]): quod non

---

[219]) Dist. 23. qu. 1: Est tamen unum nomen, scilicet persona, quod secundum substantiam dicitur de singulis personis et pluraliter, non singulariter in summa accipitur. Dicimus enim: Pater est persona, Filius est persona, Spiritus s. est persona, et hoc secundum substantiam dicitur. Nec tamen dicitur: Pater et Filius et Spiritus s. sunt una persona, sed tres personae. — Qu. 2: Quod autem persona secundum substantiam dicatur, Aug. ostendit in lib. 7 de trin.

[220]) D. 25. qu. 12: Ecce enim aperte dicit Hieronymus, proprietates esse personas et personas esse substantias. Unde manifestum fit, quod diximus, scilicet personae nomine significari et hypostasim et proprietatem.

[221]) D. 33. qu. 2: Fateamur ergo, et proprietates esse in tribus personis et ipsas esse personas atque divinam essentiam. Qu. 4: Hoc autem aliqui negant, dicentes quidem proprietates in personis esse, sed non esse personas ipsas, quia ita dicunt esse in personis vel in essentia divina, ut non sint interius, sicut ea sunt, quae secundum substantiam dicuntur de Deo, ut bonitas, justitia, sed exterius affixae sunt. — Qu. 9: Quibus auctoritatibus opinionem suam, scilicet, quod proprietas Patris vel Filii non sit Deus, muniant. — Nos autem aliter forte ista intelligenda dicimus. Dicens enim: Eo quod Deus est, substantia est, sed quod Pater est, substantia non est, hoc intelligi voluit, quia essentia Deus est, — sed quod Pater est non substantia, id est, non quo Pater est, eo substantia est, quia proprietate generationis Pater est, qua substantia non est. Ipsam tamen proprietatem substantiam esse non negavit. — Anm. 394.

[222]) Lib. III. d. 5. quae 1: August. de fide ad Petrum: — Illa enim natura,

natura personam, nec persona personam, sed persona naturam assumpsit, und nennt die Frage: utrum natura naturam assumpserit, eine selbst unter den Gelehrten bestrittene. Er entscheidet sich mit Berufung auf die Väter dafür, daß auch die göttliche Natur mit der menschlichen im Sohne verbunden wurde. Auch führt er die Väterlehre an, daß der Sohn Gottes den Menschen angenommen oder sich mit ihm verbunden, was die Folgezeit bestritt, gleich als wäre der Mensch schon an sich als Person zu fassen. Die Frage (dist. 10), ob Christus als Mensch eine Person oder etwas sei, gab Anlaß, daß der Satz: Christus secundum quod homo, non est aliquid, auf dem dritten Lateranconcil verworfen wurde.

Bei der Incarnationslehre gewahren wir sowohl das Festhalten an der Väterlehre, als auch die in den ungenügenden Begriffen liegende Unmöglichkeit, dieselbe im harmonischen Verbande zu begreifen.

81. Die zweite Hauptform der peripatetischen Scholastik besteht darin, daß die festen Begriffe der Zusammensetzungslehre unbezweifelt festgehalten und mit geringen Modificationen auf die Hauptlehren des Christenthumes angewendet wurden.

Wir müssen uns hier auf die Lehre des Aquinaten beschränken und können auch hier nur die größtentheils schon berührten Differenzpunkte gegen die Lehre der Väter bemerklich machen. Er kennt nur die modalistische Einheitslehre, woraus sich alle einzelnen Sätze und Irrthümer, sowie Beschuldigungen gegen die Väter erklären.

Erstens[223]) existirt die Wesenheit an sich, über und vor den Relationen oder den Personen; denn sie wirkt aus sich allein auch vor den Personen, und es gibt eine absolute Personalität außer den drei relativen, wie die Juden annehmen. Es gibt also Eine wahre aus sich wirkende Person, und drei Scheinpersonen, die nicht wirken.

Zweitens[224]) ist die Person in Gott nichts, als die Relation und der Modus, sie wirkt nicht aus sich und ist nicht an sich, sondern nur per identitatem Gott, also gar nicht Gott.

---

quae semper genita manet ex Patre, naturam nostram sine peccato suscepit, ut nasceretur ex Virgine. Hac auctoritate videtur tradi, quod divina natura humanam suscepit. Ubi vehementer moveri possumus, quod eam genitam aeternaliter ex Patre dicit, nisi forte natura pro persona hic accipiatur. — Qu. 2: — consentimus dicentes, et personam Filii assumpsisse naturam humanam et naturam divinam humanae naturae in Filio unitam. — Anm. 245.

[223]) Anm. 24 und 165: Essentia divina, etsi subsistens sit etc.; unde (relatio) est subsistens, sicut essentia. — Anm. 68: remanebit una personalitas, ut Iudaei intelligunt etc.

[224]) Anm. 21. 33. 59. 60. 96. 61. 62.

Drittens[225]) sind die Personen nicht zusammen und nicht einzeln das höchste Wesen, sondern das Relative außer dem Absoluten und nur in obliquo. Sie sind daher nicht an sich gleichwesentlich. Es besteht also eine Quaternität, weil sowohl das Wesen, als die drei Modi existiren.

Viertens[226]) sind die ersten Väter, welche von einer zeugenden Natur des Vaters oder von einer gezeugten Natur des Sohnes, sowie von einer gehauchten des hl. Geistes sprechen, im größten Irrthume des Tritheïsmus befangen, weil dadurch die Natur Gottes zersplittert würde, wenn jede Person wahrhaft die Gottheit und die ganze Gottheit wäre.

Fünftens[227]) wird der Sohn nicht aus dem Vater, d. h. aus dem Wesen des Vaters gezeugt, weil dieses tritheïstisch wäre, sondern aus dem allgemeinen Wesen, obwohl nicht der Vater zeugt, sondern die Natur mit der Relation, die Vater sein soll. Dasselbe gilt vom heiligen Geiste. Es gibt also nur eine scheinbare Zeugung und Hauchung.

Sechstens[228]) sind die Personen nicht wahrhaft in einander, sondern secundum intellectum, wie Rechts und Links, welche keine reale Relation haben.

Siebentens[229]) wirken nicht die drei Personen als Ein Prinzip nach Außen, sondern es wirkt nur die Natur durch sie, da ja die Personen nur Scheinpersonen sind.

Achtens[230]) ist nicht die Natur des Sohnes incarnirt, da ja der Sohn an sich keine persönliche Natur ist, sondern es ist die Menschheit mit der Person oder Relation der Gottheit verbunden. Es gibt keine wechselseitige Verbindung zwischen den Naturen, da ja Gott nur eine gedachte Verbindung hat.

Neuntens[231]) ist es irrig und nestorianisch zu sagen, daß der Sohn Gottes mit dem Menschen sich verbunden oder ihn angenommen habe, oder von ihm unzertrennbar und mit ihm Einer sei, weil der Mensch an sich Person ist. Man kann nur sagen, daß er sich mit der Menschheit verbunden und so Mensch geworden sei. Es lehren also die ökumenischen Concilien und alle Väter den Nestorianismus.

---

225) Anm. 16. 86. 88.

226) Anm. 71. 59; Quaestiones S. 4 — 10.

227) Anm. 59; Quaestiones S. 10 und thesis V.

228) §. 36. Anm. 309.

229) Anm. 65. 61. 62. 68; commenth. th. n. 98.

230) Anm. 223. 235; comment. th. n. 76 ff. — Quaestiones th. X.: Unio, de qua loquimur, non est in Deo realiter, sed secundum rationem tantum; in humana autem natura, quae creatura quaedam est, realiter est.

221) Anm. 104. 214; comment. th. n. 11. 90.

Zehntens[232]) ist Christus keine zusammengesetzte Person, da ja die Person an sich einfach ist, sondern wegen der Verbindung mit der Menschheit heißt er zusammengesetzt, wie der Punkt, wenn er mit anderen verbunden wird, zusammengesetzt heißt (!). Die Person ist etwas anderes als die zwei Naturen, ein Drittes zur Gottheit und Menschheit.

82. Die nachfolgenden Scholastiker entfernten sich nicht wesentlich von den Prinzipien der Zusammensetzungslehre; aber die Extreme treten jetzt in zwei Schulen einander gegenüber. Denn die Scotisten hielten einen objectiven Unterschied, den sie den formalen nannten, auch vor dem Denken bei Gott fest; die Nominalisten verwarfen bei Gott überhaupt alle diese Unterschiede, außer den rationalen. Die Thomisten schwebten in der Mitte mit ihrem virtualen Unterschiede.

Daß die Hauptvertreter der Scholastik die alten Prinzipien beibehielten und erweiterten, ersieht man aus Suarez, Petavius, Tournely und Anderen, auf welche wir öfter verwiesen haben. So erzeugten sich die buntesten und verschiedenartigsten Ansichten selbst in den Grundprinzipien, zum Beweise, daß das Prinzip der Zusammensetzung selbst unrichtig ist. Die modernen Scholastiker wollen die thomistische Speculation restauriren, gleich als wären die anderen Scholastiker nicht ebenso einer Berücksichtigung werth, selbst dazu, um die ganze Entwicklung zu verstehen. Aber von einer genauen und systematischen Erkenntniß der thomistischen, wie der ganzen scholastischen Speculation mit der ganzen Bildung findet sich keine Spur; so muß das Zeugniß der Geschichte, welches sie nicht beachten, selbst wieder ein solches Beginnen auftreten.

Wenn der Nominalismus nur nach den Allgemeinbegriffen, ob sie Existenz haben oder nicht, begriffen oder betrachtet wird, so wird seine Berechtigung gegen das realistische Extrem nicht erkannt. Er hatte aber einen wohlthätigen Einfluß gegen die geistlose Zusammensetzungslehre und reale Unterscheidung der Substanz und der Acte, wie Kräfte, so daß selbst die Realisten ihre Ansichten einschränkten.[233])

---

232) Vgl. comment. theo. n. 82. 85; Anm. 235 und 236.

233) Arriaga cursus phil. disp. 3. de anima n. 88: Thomistae omnes, Cajetanus, Alensis, Aegidius, Capreololus, Albertus, et alii, quos referunt et sequuntur Conimbricenses, — opinantur, omnes potentias, tam spirituales, quam materiales, distingui realiter ab anima esseque accidentia illius. — 90: Consequens videtur esse contra Tridentinum sess. 6. can. 4, ubi definit, liberum arbitrium non se habere mere passive et ut inanime instrumentum respectu actuum supernaturalium; esset autem, si pure reciperet in se habitum, et hic solus sine concursu voluntatis influeret — 118: Ultima ergo et vera sententia omnes potentias, nulla excepta, realiter identificat cum anima.

Es bildeten sich in Folge der mechanischen Speculation die widersprechendsten und widersinnigsten Ansichten. Wenn etwas in der Scholastik feststeht, sollte man glauben, müßte es der Begriff der Subsistenz als eines Complementes der Natur sein, als welches die Scholastiker die Person fassen; denn darauf ruht die ganze Zusammensetzungslehre. Aber Tournely[234]) zählt zwei Ansichten auf, nämlich diese, daß die Subsistenz nur die Existenz der Sache oder etwas nur Negatives bezeichne, wodurch sich dieser Begriff direct zerstört. Dasselbe gilt von den meisten Prinzipien der Scholastiker.

Indessen gibt es auch Solche, welche auf die positiven Gründe der Concilien und Väter achten und sie den Schullehren entgegensetzen; so macht Monschein[235]) die unmittelbare Verbindung der beiden Naturen in Christus,

---

Hanc tenent Nominales omnes, Gregorius, Gabriel, Ocham, Marsilius et alii. Probatur auctoritate D. Augustini de Spiritu et anima c. 4. et 13; Bernard. serm. 11 in Cantica: In anima tria intueor, rationem, memoriam et voluntatem, et haec tria eamdem esse animam. Anm. 60. 96. 98. 210. — Vgl. die specul. Theologie des hl. Thomas von Aquin, S. 216.

[234]) Tournely de incarn. qu. 8. a. 1: Scholae controversia est, quid sit subsistentia, quidve naturae superaddat. Quatuor praecipuae sunt eam in rem opiniones scholae. Prima eorum, qui subsistentiam nihil aliud esse ajunt, quam substantialem rei existentiam. Refellitur, 1. quia tres sunt in Deo subsistentiae, unica vera substantialis existentia. 2. In Christo humanitas propriam habet existentiam, non autem propriam subsistentiam; 3. Alia est ratio existentiae et alia subsistentiae; per existentiam res est extra nihil, per subsistentiam vero in se ac per se subsistit. — Secunda opinio subsistentiam creatam in duplici, increatam vero in triplici negatione reponit. Refellitur. Tum quia subsistentia est quid positivum, cum sit ultimum naturae complementum, tum quia triplex illa negatio supponit subsistentiam. — Tertia opinio contendit subsistentiam esse modalem entitatem a substantia realiter et modaliter distinctam — Quarta subsistentiam non re ipsa, sed virtute dumtaxat a natura distinguit.

[235]) Monschein de incarn. n. 212. 213: Dixi, naturam divinam esse unitam humanitati aliquo modo, scilicet vel immediate vel saltem mediate, de quo ipsi orthodoxi non conveniunt. Communior cum S. Thoma p. 3. qu. 3. a. 2 docet, naturam divinam fuisse humanitati unitam solum mediate, secundario et materialiter, ratione personalitatis Verbi, cum qua est identificata. Alii e contra, quibus videtur favere Magister sent. l. 3. d. 5, existimant, conformius ad mentem Patrum et conciliorum dici, quod natura divina, prout est in Filio, non minus immediate ac formaliter unionem hypostaticam terminet, quam personalitas Verbi. Quippe Patres et Concilia simpliciter dicunt: Naturam divinam esse incarnatam, illam esse unitam carni, Christum esse ex et in duabus naturis substantialiter inter se unitis; atqui haec non minus indicare unionem immediatam naturae divinae, quam Verbi. — Ratio ulterior est; quia, ut indicat conc. Lat., Christus est persona composita ex duabus naturis, divina et humana. Tum sic: Unio hypostatica immediate et

gestützt auf die Concilien, sowie die zusammengesetzte Person Christi gegen die absurde Interpretation oder vielmehr Leugnung dieser Grundlehre von Seite der Thomisten geltend. Auch Antoine[236]) erwähnt beide einander direct sich ausschließenden Lehren von der zusammengesetzten Person Christi.

C.

Von dem Verhältnisse der verschiedenen Richtungen zu einander.

a.

Von dem positiven und objectivhistorischen Standpunkte.

§. 27.

83. Was von der Grundeinheit ausgegangen und sich nach den verschiedensten Richtungen hin ausgewirkt hat, strebt wiederum, wenn der Kreis der Entwicklung vollendet ist, zur Einheit zurück, weßhalb das Disharmonische in sich selbst zerfällt und der Geist neue Anfänge versucht.

Nur die objectivhistorische Entwicklung der christlichen Lehre in der Kirche besteht in einer immer dem Grundwahren entsprechenden Entfaltung. Dazu gehören aber nur die kirchlichen Symbole und die Glaubensentscheidungen, welche eine nähere Bestimmung von den Grundwahrheiten sind. Im christlichen Bewußtsein und in der lebendigen Religion besteht der uralte Glaube fort, welcher vollkommen mit der schriftlichen Tradition harmonirt.

Es legen sonach die Symbole und das allgemeine christliche Bewußtsein den Beweis ab, daß die christliche Lehre im apostolischen Symbolum und in der Praxis der Kirche mit der Entwicklung durch die späteren Symbole vollkommen harmonirt, und daß keine Alteration nach dieser Seite in die Kirche eingedrungen. Ja, selbst da, wo die höchste Gefahr von Seite der

---

formaliter terminatur ad omne illud, quod per se requiritur ad constituendum compositum hypostaticum; atqui ad constituendum tale compositum ex utraque natura nec esse nec concipi potest sine utraque natura.

[236]) Antoine de incarn. cap. 3. a. 4: Antiqui theologi cum S. Thoma docent personam Christi esse compositam, sed solum secundum rationem subsistendi, quatenus nempe subsistit in duabus naturis; — sed negant personam Christi esse compositam compositione absoluta, id est, compositione, ex qua resultat aliquid tertium constitutum ex Verbo et humanitate, ita ut persona Christi sint in recto Verbum et humanitas. — Hanc compositionem absolutam in Christo admittunt recentiores non pauci. Vgl. comment. theol. n. 85.

Compositionslehre gegeben war, die Dogmen umzudeuten und zu verflüchtigen, wurde durch keine bindende Urkunde eine Alteration in den Gesammtglauben der Christen gebracht. Der römische Katechismus (Anm. 89), obwohl von Dominikanern verfaßt, enthält nicht die scholastischen, sondern die von den Vätern tradirten Lehren in den zwei christlichen Fundamentallehren. Bis jetzt hat man es noch nicht gewagt, den Christen die scholastische Lehre zu verkünden, daß die göttlichen Personen an sich nur Modi und nicht eigentlich Gott sind, daß die über ihnen stehende Eine Natur und folglich Eine Person durch die selbstlosen Modi wirkt, oder daß die Christen im Irrthume sich befinden, wenn sie glauben, daß die ungetheilte Dreieinigkeit eben wegen der Ungetheiltheit der Eine Gott ist. Bis jetzt hat man es wohl gewagt, diese scholastischen Lehren gegen die der Väter und Kirche selbst durch Censuren der Indexcongregation zu schützen, welche aber keine bindende Autorität haben; aber man ist noch nicht so weit gegangen, diese Lehren, welche das Christenthum direct aufheben, öffentlich als Glaubenssätze zu verkünden.

Aber wenn die christlichen Lehren der Väter selbst mit kirchlichen Censuren verfolgt werden können, so ist die größte Gefahr für die reine Lehre Christi vorhanden. Es liegt also hierin ein sicherer Beweis dafür, daß Christus allein seine Kirche beschützt und vor dem Irrthume rein bewahrt, weil nicht blos die offenen Feinde, sondern auch die Irrthümer der Freunde des Christenthums nicht im Stande waren, die kirchlichen Symbole und das christliche Bewußtsein zu alteriren.

84. Es gibt ein allgemein natürliches und ein allgemein christliches Bewußtsein; aber zwischen beiden kann und darf kein Widerspruch bestehen. Das natürliche Bewußtsein muß in dem Grundhaften wahr sein, um nur die christliche Wahrheit recht aufnehmen und glauben zu können. Darum knüpft die christliche Lehre überall an dieses natürliche Bewußtsein an und setzt z. B. die allgemeine Ueberzeugung von Natur und Person, von der Thätigkeit und der Substanz voraus.

Das allgemein christliche Bewußtsein gründet sich auf das lebendige Christenthum, welches auf dem Glauben ruht, wie er im apostolischen Symbolum enthalten ist. Es hält aber jeder Christ die drei Personen für wirkliche und wahre Personen, für aus sich wirkende Selbstheiten, die zusammen der Eine Gott sind. Darum muß er auch die scholastische Lehre, daß die göttlichen Personen nichts als selbstlose und unwirksame Modi sind, für ebenso antichristlich als für unvernünftig halten; denn bloße Namenspersonen lehrte auch Sabellius, und wozu eine christliche Religion, wenn sie die jüdische Lehre von dem Einen Gott, aber nicht die von dem dreipersönlichen Gott enthielte? Es muß das Bewußtsein schon vollkommen

geschwächt sein, wenn man dieses, was jeder vernünftige Christ wissen muß, nicht einsieht.

Die Lehrweise der Väter ist im Ausgangspunkte, wie im Resultate eine ganz andere, als die der Scholastiker. Denn während diese von fertigen Begriffen ausgehen, knüpfen jene an die natürliche Ueberzeugung, sowie an die heilige Schrift an und gehen von da aus, unterstützt durch natürlich wahre Anschauungen und Beispiele, zu höheren Erörterungen über und fassen Alles einheitlich zusammen. So reichen die Worte Christi: Ich und der Vater sind Eins, aus, um darzulegen, was die Person und die Natur oder Einheit ist, und die Worte: daß Vater und Sohn ineinander sind, bestimmen die Einheit näher. Darum sagt der hl. Athanasius [237]), daß man, wenn man das Wort *ὁμοούσιος* von Gott gebraucht hört, nicht an Menschliches, wo Theilungen vorkommen, sondern an Geistiges denken müsse, wo wir die Einheit der Natur und dasselbe Licht nicht trennen.

Der Hinweis auf die Einheit des Lichtes genügt, um die christliche Wahrheit von der Homousie und Wesenseinheit der Trinität begreiflich und für den Menschen zugänglich zu machen. Wenn auch die Väter, wie Hilarius [238]) den Abstand zwischen Gott und der Creatur hervorheben, so zerstören sie doch nicht das Aehnlichkeitsverhältniß, welches eine Erhebung zu Gott möglich macht. So ist hier die Einheit im Unterschiede gewahrt; denn die menschliche Erkenntniß ist wahr, wenn sie auch den Gegenstand nicht erschöpft.

Das Mysterium schließt nicht die rechte Erkenntniß aus, sondern birgt eine unerschöpfliche Fülle, welche erst in der Anschauung vollkommen erkannt wird. Darum ist die rechte Erkenntniß und Forschung nicht nur möglich, sondern selbst Pflicht für den Einzelnen. Wenn daher die Homousie, welche darin besteht, daß mehre Dinge von gleicher Natur bestehen, wie mehre Menschen, bei Gott selbst nicht dieses bedeutet, daß die Personen selbst die

---

[237]) Athan. de decret. Nic. Syn. p. 419: *ὡς γὰρ τὸ γέννημα καὶ ὁ υἱὸς, οὐκ ἀνθρώπινον· ἀλλ᾽ ὡς θεῷ πρέπον ἐστὶ, εἴρηταί τε καὶ ἔστι· τὸν αὐτὸν τρόπον τοῦ ὁμοουσίου ἀκούοντες, μὴ εἰς τὰς ἀνθρωπίνας αἰσθήσεις πίπτοντες, μερισμοὺς καὶ διαιρήσεις τῆς θεότητος λογιζώμεθα· ἀλλ᾽ ὡς ἐπὶ ἀσωμάτων διανοούμενοι τὴν ἑνότητα τῆς φύσεως καὶ τὴν ταὐτότητα τοῦ φωτὸς μὴ διαιρῶμεν.*

[238]) Hilarius de tr. l. IV.: Non ignoramus autem ad res divinas explicandas neque hominum elocutionem neque naturae humanae comparationem posse sufficere. — Tamen cum de naturis coelestibus sermo est, illa ipsa, quae sensu mentium continentur, usu communi et naturae et sermonis sunt eloquenda, non utique dignitati Dei congrua, sed ingenii nostri imbecillitati necessaria.

göttliche Natur einzeln und zusammen sind, so ist der Ausdruck ganz falsch und daher die scholastische Lehre ganz unmöglich. In dem Unterschiede Gottes von dem Menschen liegt dagegen die Einheit der drei wesensgleichen Personen. Wenn daher die Scholastik eine abstracte Einheit aufstellt und damit drei Bezüge verbindet, so beweist dieses, wie weit sie von der natürlichen und christlichen Ueberzeugung der Kirche abgewichen sei.

85. Aus den positiven Documenten der hl. Schrift und der kirchlichen Symbole erwächst die positive Theologie. Die Lehren der Väter dienen zur Bestätigung und Ausbildung der Glaubensſätze.

Wie es eine selbstständige Interpretation der Schriftwerke überhaupt gibt, wobei die gewöhnlichen Interpretationsmittel zur Anwendung kommen, so ist auch eine selbstständige positive Theologie im Unterschiede von der speculativen möglich; denn obschon beide nur in ihrer Verbindung und Durchdringung die vollendete theologische Wissenschaft bilden, so hat doch jede Form das Recht und die Möglichkeit, sich in ihrer eigenen Sphäre zu bewegen und geltend zu machen. Die scholastische Theologie faßte man als speculative im Gegensatze zu jener, welche sich auf die Zeugnisse der Tradition berief und sich daher als positive bezeichnete.

Aber diese scholastisch-positive Theologie ist keine wahrhaft positive, weil die Interpretation der Concilien und Väter selbst von den scholastischen Prinzipien abhängt und geleitet wird. Man versuchte es nicht, die Quellen aus sich selbst nach den natürlichen Prinzipien zu interpretiren, oder sie im Zusammenhange zu begreifen, sondern man begnügte sich, einzelne Zeugnisse beizubringen und nach den bereits fertigen Begriffen zu erklären. Auf diese Weise ging der Nutzen der positiven Theologie verloren.

Der Sentenzenmeister war in der That bemüht, den Sinn der Väterlehre zu erfassen: aber er erreichte ihn nicht vollkommen. Von den späteren, sogenannten positiven Theologen sind es nur Einzelne, welche in bestrittenen Punkten, wo die scholastischen Prinzipien nicht maßgebend waren, recht verfuhren. Ein Beispiel, wie die Väter von den scholastischen Theologen behandelt werden, bietet D. Petavius, wie wir bereits an mehreren Beispielen gesehen haben, er bekümmert sich nicht, in den Sinn der vorgelegten Beweisstellen einzugehen, sondern er läßt sie das gerade Gegentheil sagen, da er ihnen seine Prinzipien als höchste Norm, wornach sie lehren mußten, aufdringt, weßhalb er sie auch tadelt, wenn er sie im Widerspruche mit seiner Lehre sieht.

Da aber diese Interpretationen nach den scholastischen Prinzipien ebenso unwahr, als lächerlich sind, wenn z. B. der Vater zeugen und der Sohn gezeugt werden soll, da sie doch nicht aus sich wirken und nicht in sich sind, so ist diese positive Behandlung der Väter keine positive, sondern die höchst

negative und rationalistische, weßhalb hier selbst die Grundlage für den Weiterbau aufgehoben wird.

b.

Von dem speculativen Standpunkte.

§. 28.

86. Die Speculation setzt den positiven Inhalt und die reflexive Einzelnbildung voraus, um die Einheit in der unterschiedenen Vielheit nachweisen zu können. Die Wissenschaft ist erst vollendet, wenn die Einheit im Unterschiede und der Unterschied in der Einheit erkannt und entwickelt ist. Das religiöse Wissen muß um so mehr nach dieser Vollendung streben, als die Religion überhaupt die Geisterwelt mit Gott und unter sich vermittelt.

Die Grundbedingung aber zu einer speculativen Wissenschaft besteht in der Evidenz und Einheit der Prinzipien, wodurch der Inhalt selbst einheitlich bestimmt wird. Es gibt allgemeine Prinzipien für jede Wissenschaft, und besondere für die einzelne Wissenschaft, welche in dem Wesen dieser Wissenschaft selbst liegen. So enthält das Wesen der christlichen Religion die besonderen Prinzipien, hingegen sind die logischen und metaphysischen Grundgesetze die allgemeinen Prinzipien.

Wenn nun nach der Scholastik die endliche Substanz gar nicht aus sich thätig ist, weil die Thätigkeit ein Accidenz ist, so befindet sie sich im directen Widerspruche mit der Religion und mit der natürlichen Ueberzeugung. Dieser Satz ist an sich weder evident wahr, noch allgemein, da man ihn auf Gott nicht anwendet; sondern dieser Satz ist evident falsch und er enthält auf Gott angewendet überdies eine doppelte Wahrheit.

Dieser allgemeine Satz bezieht sich auf alle Wissenschaften und auf die ganze Wissenschaft, weil die Substanz der metaphysische Grundbegriff ist. Sonach ist es evident, daß die scholastische Theologie, welche darauf ruht, selbst nicht wahr sein kann, weil auch dieser Grundsatz keine Wahrheit besitzt. Damit ist das ganze Verhältniß zwischen Gott und der Creatur aufgehoben, weil die Creatur nichts als ein Mechanismus sein kann.

Betrachten wir aber die zunächst logische Einheit zwischen dem Erkennen und Erkannten, zwischen dem Allgemeinen und Besonderen, so ist eine Wissenschaft, welche beides wie zwei Theile und Stücke ansieht, eine unmögliche, weil zwei Dinge nicht im Erkennen wie Subject und Prädicat vermittelt werden können. Somit ist es evident, daß die Zusammensetzungs=

lehre an sich irrig ist und somit nur zu irrigen Lehren führen kann, wenn sie consequent angewendet wird.

87. Wendet der Geist unwahre Prinzipien auf die christlichen Wahrheiten an, ohne selbst den Irrthum dieser Prinzipien einzusehen, so behauptet die Natur ihr Recht, selbst wider den persönlichen Willen des Menschen, und es entsteht eine den Prinzipien entsprechende wahre oder falsche Wissenschaft. Werden die Prinzipien nicht consequent angewendet, so kann schon darum eine Wissenschaft nicht entstehen, die diesen Namen verdient.

In der Trinitätslehre kann die Scholastik keine Wahrheit erringen, weil die allgemeinen Prinzipien der Compositionslehre irrig sind und abermals eine solche Dialektik in der Einzelnbildung hervorrufen.

Die Scholastik verwirft die Einheit in der Unterscheidung und die Unterscheidung in der Einheit und es gilt ihr als Grundsatz, daß die Einheit, wenn sie Unterschiede in sich schließen würde, sich selbst zerstörte, weßhalb sie diese Ansicht des Tritheïsmus zeiht und eine abstracte Einheit, einen solitarischen Gott lehrt. Es verhält sich hiemit gerade so, als wollte man den ganzen Baum als ersten Theil, aber Wurzel, Stamm und Blätter als Accidenzen des Baumes setzen; denn auch von der ganzen Gottheit und von der ganzen gleichwesentlichen Gottheit ist in den Symbolen die Rede.

In diesem Geiste der mechanischen Unterscheidung und Verbindung wiederholen die Scholastiker immer den Satz des Boëtius: Relatio multiplicat trinitatem, desselben Boëtius, der sagt: Trinitas igitur non pertinet ad substantiam. Ebenso verstehen sie auch den Satz des hl. Anselm: In Deo omnia sunt unum et idem, ubi non obviat relationis oppositio. Dagegen liegt die kirchliche Dialektik in den Worten des symbolum Quicunque: ut in uno Deo trinitatem et in trinitate unitatem veneremur.

Betrachten wir die ganze Construction der Trinitätslehre bei dem hl. Thomas[239]), so ist das Vorbild die Zusammensetzungslehre von Substanz

---

[239]) Thomas opusc. 2. cap. 50: Oportet concedi, Deum esse ut existentem in sua natura et intellectum et amatum a se ipso. Aliter autem hoc accidit in Deo et in nobis. Quia enim in sua natura homo substantia est, intelligere autem et amare ejus non sunt ejus substantia, homo quidem, secundum quod in natura sua consideratur, quaedam res subsistens est; secundum autem quod est in suo intellectu, non est res subsistens, sed intentio quaedam rei subsistentis, et similiter secundum quod est in seipso ut amatum in amante. Et sic ergo in homine tria quaedam considerari possunt, i. e. homo in natura sua existens, et homo in intellectu existens, et homo in amore existens, et tamen hi tres non sunt unum (!), quia intelligere ejus non est ejus esse, similiter et amare, et horum trium unus solus est res quaedam subsistens, seu homo in natura sua existens.

und Modus oder Relation. Es werden das Sein, das Erkennen und Wollen so unterschieden, daß das Sein die Substanz ist, welche erkennt und will. Daraus soll eine substanziale Dreiheit folgen, da doch nur Eine gegeben ist, welche mit der ersten Person confundirt wird. Das Erkennen und Wollen kommt sonach dem Vater zu und er ist Vater und Sohn und hl. Geist, oder es gibt nur Eine Person. Daß Erkennen und Wollen, weil sie bei Gott die Substanz, bei der Creatur nur Accidenzen sein sollen, darum subsistiren, ist ein Fehlschluß, da so auch die allgemeinen Attribute subsistiren müßten, wie hinwiederum der Unterschied von Erkennen und Wollen bei Gott (Anm. 112) hinwegfällt.

So ist der Modalismus die consequente Folge von dieser Construction; denn die Personen sind selbstlose Modi, welche überdies gar nicht als Gott begriffen werden, weil sie Gott nur in obliquo sein sollen. So ergibt sich eine Zusammensetzung (Anm. 80 und 176) von dem absoluten Sein, welches Eines und einfach ist, sowie von dem relativen Sein, welches mehrfach, aber unverbunden ist.

Es kann keine Frage sein, vielmehr ist es vollkommen evident, daß die nach den falschen Prinzipien der Zusammensetzungslehre ausgebildete Trinitätslehre ebenso irrig ist, als die Prinzipien selbst, und daß diese Behauptungen, die Personen seien bloße Relationen und unthätig, und an sich nicht Gott, von Jedermann als unchristlich erkannt werden können und müssen.

88. Das nothwendige Ergebniß der scholastischen Speculation ist, daß sie sich bei vollkommener Ausbildung selbst zerstört oder zu Erscheinungen führt, welche der Selbstauflösung gleichkommen.

Die erste und nächste Abfolgerung aus der falschen Lehre von Natur und Person und von ihrer Anwendung auf Gott, wo die Person, wie die Scholastiker sagen (Anm. 15), nur einen Modus bedeutet, ist die Annahme einer doppelten Wahrheit; denn die natürliche Vernunft urtheilt so, daß die göttliche Person, wenn sie nicht mehr aus sich wirkt und nicht selbstig und an sich Gott ist, gar keine Person ist. Aber nach der Scholastik soll gerade dieses bei Gott wahr sein.

Die zweite Abfolgerung ist der in verschiedenen Formen sich äußernde

---

In Deo autem idem est esse, intelligere et amare. Deus ergo in esse suo naturali existens et Deus existens in intellectu, et Deus existens in amore suo unum sunt; unusquisque tamen eorum est subsistens. Et quia res subsistentes in intellectuali natura personas Latini nominare consueverunt, Graeci vero hypostases, propter hoc in divinis Latini dicunt tres personas, Graeci vero tres hypostases, Patrem scilicet et Filium et Spiritum sanctum.

Scepticismus; denn die scholastische Speculation enthält keine Evidenz, sondern vielmehr das Gegentheil, daß nämlich die theologische Wissenschaft nach diesen Prinzipien unmöglich ist, und daß selbst der Irrthum nicht überwunden werden kann. Man sagt nämlich [240]), die christlichen Geheimnisse seien so erhaben, daß der Mensch keinen Widerspruch darin entdecken kann, weil dieses eine vollkommene Erkenntniß von Subject und Prädicat, Natur und Person, bei Gott voraussetzte. Wäre dieses der Fall, so wären auch die einfachen Sätze: Gott ist Einer und doch dreipersönlich, der Vater ist Gott, zweifelhaft und ungewiß. Nun bezieht sich gerade darauf der Einwurf des Tritheïsmus; warum aber stellen die Scholastiker ihre Lehre von der göttlichen Person als einem bloßen Modus auf? Woher haben sie diese Kenntniß genommen?

Nach solchen Prinzipien darf man sich über diese dritte Abfolgerung nicht wundern, daß eine wahre speculative Erkenntniß der Trinitätslehre überhaupt für unmöglich erklärt, ja sogar geradezu behauptet wird, sie führe nothwendig, weil das Object unerreichbar sei, zu Irrthümern. So lehrt Denzinger[241]): „Die Dreipersönlichkeit Gottes ist, weil sie in der unendlichen Lebensfülle der Gottheit ihren Grund hat, das Unbegreiflichste an Gott, das Geheimniß der Geheimnisse. Alle Versuche, sie a priori vollgültig zu deduciren, sind daher in die Extreme des Sabellianismus oder Titheïsmus verfallen.“ Nach dem zweiten Extreme ist kein Widerspruch mit dem Dogma möglich, hier erscheint er sogar als nothwendig, und zwar wird nicht gesagt, daß diese Wissenschaft selbst eine falsche ist. So liegt darin der Irrthum der doppelten Wahrheit.

Diese Abfolgerungen bezeugen sowohl die innere Unwahrheit, als auch die Selbstauflösung der scholastischen Speculation.

c.

Von der gegenwärtigen Aufgabe.

§. 29.

89. Die aristotelische Schulwissenschaft, welche schon nach ihrer Genesis und Aufgabe nur zur Schuldisciplin dienen sollte, war wegen der inneren

[240]) Perrone, prael. theol. tract. de loc. theol. p. III. sect. 1. cap. II: Quodsi de veritatibus rationem excedentibus seu de mysteriis agatur, nunquam ratio intrinsecam in iis repugnantiam percipere valebit: haec enim cognitio supponeret perfectam subjecti et praedicati ac intrinseci eorum nexus notitiam, quod quidem ipsa mysterii natura excludit.

[241]) Die speculative Theologie Dr. Günthers und seiner Schule. Würzburg 1853. S. 28. — Vgl. Apologie der christlichen Philosophie gegen die Lehren und Angriffe des Dr. Denzinger, München 1854.

Widersprüche kraftlos, auf das Leben einen fördernden Einfluß auszuüben oder sich zu einer lebensvollen Wissenschaft, welche dem Geiste und Herzen gleich sehr genügte, auszubilden. Vielmehr zerfiel sie in sich immer mehr, was schon die verschiedenen sich widersprechenden Ansichten und Richtungen in den Schulen bezeugen.

Darum rief die Geschichte andere Richtungen außer dieser peripatetischen Scholastik hervor und sie strengte sich an, die allgemeinen Bedürfnisse des menschlichen Geistes zu befriedigen.[242]) Betrachtet man diese verschiedenen Richtungen, so erreichte zwar keine die Durchbildung der alten Schule; vielmehr wollte man in vielen Punkten, namentlich in den logischen Disciplinen, selbst nicht umgestaltend auftreten. Selbst Baco, der die Induction zu begründen strebte, war hiebei nicht durchgedrungen. Aber alle diese Richtungen zusammen trugen doch dazu bei, daß die extremen Irrthümer zum Vorscheine kamen und vermieden werden konnten. Man hat hiebei nicht auf einzelne Systeme zu sehen, deren Prinzipien nicht besser sind, als die der Scholastik, sondern auf das Ganze; denn schon dadurch, daß der Trieb selbstständiger Forschung angeregt und der alte Formalismus mit den Grundirrthümern verlassen wurde, näherte man sich der natürlichen Wahrheit und bereitete das Mittel, diese selbst für die Speculation zu gewinnen. Indessen ist diese Bewegung keineswegs schon zum Abschlusse gekommen; aber wir haben schon darin einen Vortheil, daß wir die alten Irrthümer verlassen haben und im Geiste der Väter forschen wollen.

Die erste Forderung, welche wir an eine Speculation stellen, besteht in der Evidenz und Selbstständigkeit der Grundprinzipien; denn wozu eine überkommene Philosophie, wenn sie keine Evidenz hat und keine erlangen kann? Gerade darum, weil man die Evidenz anstrebte, schlug der Geist so viele Wege ein, um die natürliche Wahrheit auch für die Speculation zu erreichen. Aber es ist evident, daß die scholastische Prinziplehre falsch ist, und es ist nur durch die lange Schuldisciplin zu erklären, daß der Geist so sehr von der natürlichen Wahrheit sich entfernte und die natürliche Urtheilskraft so verfinsterte, daß er diese Lehre von der falschen Abstraction des Allgemeinen und sodann von der immer erneuten Hinzufügung von real unterschiedenen Complementen bis zur substantia completa unbedenklich annahm. Gerade die dem falschen Idealismus entgegentretende Schule Herbarts hat auf diese Complemente namentlich bei der Leibnitzischen Schule aufmerksam gemacht und den Irrthum evident gemacht, ohne ihn jedoch im Prinzipe zu berichtigen; denn wenn nicht der Organismus, son-

---

[242]) Vgl. des Verfassers Werk: Speculative Entwicklung der Hauptsysteme der neueren Philosophie von Descartes bis Hegel, 2 Bde. Schaffhausen 1853. 54.

dern das abstract Einfache das Erste ist, und da es doch mehre solcher einfacher Dinge gibt, so können sie sich nicht anders, denn durch Gruppirung und Zusammensetzung verbinden, wodurch das alte Uebel erneuert wird.

Die zweite Forderung besteht darin, daß die selbstständige Philosophie sich fähig zeige, die concreten Objecte auch tiefer und inniger zu fassen, daß sie nicht blos die natürliche Erkenntniß nicht verletze, sondern auch weiter führe und so eine Vollendung erziele. Jeder Irrthum manifestirt sich alsbald, wenn über das abstracte Verhältniß hinweggeschritten werden soll; so muß die scholastische Zusammensetzungslehre in der Trinität zu den größten Irrthümern führen, und die Lehre, daß die göttliche Person selbst nur ein Modus sei, das christliche Gemüth am meisten verletzen.

Endlich muß man noch diese Forderung an die wahre Speculation stellen, daß sie ihre Prinzipien nicht blos folgerichtig und allseitig ausbilde, sondern auch den Irrthum in allen Richtungen verfolge und überwinde. Die Wahrheit, welche recht erkannt ist, besitzt die Fähigkeit, da sie immer neu und jung und kräftig ist, sich in jede Form zu fügen und so den Irrthum zu überwinden. Darum ist hier kein Stillstand möglich, da die Bewegung, wenn anders die Prinzipien wahr sind, sich immer vertieft, um sich zu erweitern, und immer wieder das Ausgebildete zusammenschließt. In der allseitigen Einheit, dem Ausdrucke der Wahrheit, liegt das allgemeine Criterium.

90. Die Scholastik hat sich unfähig bewiesen, selbst neue Formen zu erzeugen und die auftauchenden Irrthümer durch innere Entwicklung zu besiegen, oder die christliche Wahrheit in ihrer vollen Wahrheit und Kraft, in ihrer Schönheit und in ihrer reichen Fülle zu entwickeln. Ja, sie hat selbst zerstörend und lähmend auf die Geister eingewirkt und die selbstständigen Geister abgeschreckt, die religiöse Wissenschaft zu pflegen.

Hört man die neueren Scholastiker, so soll aller Irrthum in den neueren Philosophien sich davon herschreiben, daß man die alte bewährte Thomistische Lehre verlassen habe, und es gebe kein anderes Heilmittel, als die Rückkehr zur Thomistischen Speculation. Darum bekämpfen sie ohne jedes tiefere Verständniß jede selbstständige Regung außer der scholastischen Speculation; aber prüft man ihre Werke, so liefern sie den Beweis, daß die Scholastiker ihre eigenen Sätze selbst nicht verstehen und sich direct widersprechen, aber ihre Widersprüche mit der Kirchenlehre zu verhüllen suchen. Außerdem sollte man doch wissen, daß es die größte Anmaßung ist, zu fordern, daß Prinzipien adoptirt werden, welche ihre Vertreter selbst uns weder kundgeben, noch evident machen können. Einige Werke gehen auf die ersten Prinzipien, worauf Alles abhängt, gar nicht näher ein. Werden aber die Grundprinzipien geprüft, so erscheinen sie als unhaltbar und als absurd.

Außerdem enthält es die größte Verletzung der natürlichen und christlichen Wahrheit, wenn man uns anpreist, daß die göttliche Person an sich nur ein Modus und nicht an sich, sondern indirect Gott sei. Die modernen Scholastiker scheinen nicht zu wissen, daß die Forderung, diesen Satz zu adoptiren, nichts Anderes heißt, als das ganze Christenthum und die ganze Wahrheit zu verlassen. Oder ist es nicht das Absurdeste und Lächerlichste, zu behaupten, etwas sei indirect etwas Anderes? Somit wird damit geleugnet, daß die Personen wahre Personen und daß sie Gott sind. Also eine solche Wissenschaft, welche direct das Christenthum und alle Wahrheit zerstört, soll eben so blind nach den Neuscholastikern adoptirt werden, um das Christenthum zu vertheidigen!

Diese Scholastiker schaden der christlichen Religion mehr, als ihre erklärtesten Gegner; denn sie hemmen die wahre Wissenschaft und erdrücken sie mit allen Mitteln. Es gibt aber andere Gegner des Christenthums, welche es nicht grundsätzlich, sondern erst in Folge verkehrter Prinzipien geworden sind. Sie sind der Ueberzeugung, daß die christliche Religion der wahren Wissenschaft widerspreche; aber in der vollen Entwicklung ihrer eigenen Prinzipien, welche selbst jede Wahrheit aufheben und das: **Credo, quia absurdum**, zum ersten Prinzipe erheben, liegt die Antwort, weßhalb sie sich selbst zu einer nüchternern Betrachtung der Thatsachen verstehen müssen.

Diesen Gegnern der natürlichen und christlichen Wahrheit und Wissenschaft gegenüber gibt es kein anderes Heilmittel, als die Selbstforschung und die selbstständige Erkenntniß, die Forderung evidenter Prinzipien, consequenter Entwicklung und Bewährung im Leben. Darum sind auch Jene Gegner des Christenthums, welche jede Speculation und Wissenschaft mißachten oder für überflüssig halten, aber keine thatsächliche Liebe zu Christus beurkunden, welche sie antreiben würde, die christliche Wissenschaft und Wahrheit um Christi Willen zu pflegen und gegen die Angriffe zu vertheidigen.

91. Damit sind wir mit der allgemeinen historischen Entwicklung der Einheitslehre der göttlichen Trinität, die wir bis zur Gegenwart verfolgten, zu Ende gekommen. Gemäß des höchsten Objectes war mit dieser Entwicklung zugleich die allgemeine in der Philosophie und Theologie verknüpft, welche sich in den Hauptpunkten immer begegnen müssen.

Wir haben gesehen, daß die Scholastiker von den Vätern abweichende Prinzipien in der Speculation adoptirten, und daß das blinde Festhalten an der mechanischen Zusammensetzungslehre zu Irrthümern in der Theologie führte, wodurch die ganze christliche Religion aufgehoben wird. Wenn irgendwo, so müssen sich in der Trinitätslehre und hier vorzüglich in der

Einheitslehre die wahren Prinzipien bewähren oder die falschen manifestiren. Bei der Scholastik ist dieses der Fall; denn wer nicht für unvernünftig gelten will, muß den Irrthum einsehen, welcher in der Behauptung liegt, daß die Personen in Gott nur Modi, und gar nicht Gott, sondern nur in obliquo Gott sind. Daraus folgt von selbst die Zusammensetzung und Quaternität in Gott, welche wiederum nur eben so irrig abgeleugnet werden kann.

Für die Wissenschaft ist es vom höchsten Nutzen, wenn eine ganze Bildungsperiode zusammengefaßt und einheitlich erkannt wird. Es muß sich Jedermann die Ueberzeugung aufdringen, daß die Scholastik unmöglich und absolut irrig ist, was die Principien anlangt, und daß die natürliche und christliche Wahrheit durch selbstständige Forschung sich anzueignen und auszubilden, das einzige Heilmittel ist. Indessen trägt auch die Erkenntniß des Irrthumes schon viel dazu bei, die Wahrheit recht und tiefer sich zum Bewußtsein zu bringen. Die Wahrheit besteht in der Einheit, aber in einer organischen, sowie in einer organischen Entwicklung der einzelnen Momente und Elemente.

Es wird sofort, nachdem wir den ersten Theil abgeschlossen haben, unsere Aufgabe sein, die einzelnen Gründe, welche für die Einheit der göttlichen Trinität sprechen, allseitig und systematisch darzulegen. Auch hier beschreiben wir wiederum das Ganze, weil diese Hauptlehre mit der ganzen Religion und mit Allem, was eine Einheit hat, verflochten ist.

Zweiter Theil.

Von den einzelnen Gründen für die Einheit der göttlichen Trinität.

§. 30.

Den Sinn der zu lösenden Aufgabe haben wir dahin bestimmt, daß es sich darum handle, die Gründe darzulegen, aus welchen die drei göttlichen Personen als wahre und vollkommene, als selbstständige und selbstwirkende Personen oder Selbstheiten doch nur Ein Gott sein und als Ein Gott erkannt werden können, eine Frage, die von selbst hinwegfällt, wenn die drei göttlichen Personen nicht drei wahre Personen, sondern nur drei Modi oder Relationen sind, wie die Scholastiker lehren.

Die Väter kennen nur Einen allgemeinen und entscheidenden Grund und nur Eine Antwort auf die Einreden der Heiden und Juden, nämlich diesen Hauptgrund, daß die drei Personen, weil sie, wie Wurzel und Stamm, wie Licht und Lichtstrahl ungetrennt und untrennbar sind, als trinitas individua doch nur Ein Gott und nur Ein Wesen sind, und daß aller Irrthum in der Trennung oder Vermengung der drei Personen besteht. So lehren sämmtliche Väter, wie wir bereits (§. 23.) im Allgemeinen gezeigt haben, nach dem symbolum Quicunque und nach Dionysius Romanus. Gegen die bestimmteste Aussage der Väter will dagegen Petavius, daß die Väter die Lehre aussprechen, welche er selbst mit der Scholastik für die allein wahre hält, daß nämlich die Trinität nichts sei als drei Modifikationen der Substanz oder indirect die substantia tribus modis affecta seu subsistens, oder die abstracte Substanz mit drei Modificationen und Bezügen, eine Lehre, welche gerade die Väter als Sabellianismus verwerfen. Außerdem gibt Petavius noch vier andere Nebengründe an.

Den allgemeinen Grund von der Einheit der Trinität haben wir nun nach allen Richtungen hin zu verfolgen, wodurch einzelne Gründe und Gruppen entstehen. Die Beziehungen sind aber dreifach, nach dem Erkennen, nach der Sache und nach der Entwicklung, weßhalb wir ideale, reale und formale Einheitsgründe für die Trinität gewinnen und näher zu entwickeln haben. So beschreiben wir den ganzen Umfang der Gründe, welche sich selbst wiederum abzweigen, und wir gewinnen eine systematische Entwicklung, welche in ihrer vollen Harmonie die Eine Wahrheit bestätigt und beleuchtet.

I.

Von den idealen Einheitsgründen der Trinität.

A.

Die Trinität ist Ein Gott, weil Ein Leben.

a.

Von der Lehre der Kirche und Väter.

§. 31.

92. Die ersten Einheitsgründe sind die idealen, welche zunächst in einer Entwicklung des Begriffes von dem dreipersönlichen Urleben bestehen. Dieser Begriff enthält keinen Widerspruch, daß nämlich die drei Personen in Gott nur Ein Gott sind, weil sie, wie die Väter sagen, durch die Na-

tur, nicht durch die Person Eins sind, oder weil sie ineinander leben, und weil das Urleben im Unterschiede von dem abbildlichen Leben die Natureinheit besitzt. Damit sind zugleich drei unzertrennbare Momente von dem Begriffe des Urlebens angedeutet, wovon wir hier das erste Moment zunächst zu entwickeln haben.

Ist der allgemeine Begriff die Ungetrenntheit, so ist es klar, daß damit das, was lebendig und eine Natureinheit ist, bezeichnet ist; denn an sich untrennbar ist das Lebendige und zumeist das, welches man Geist heißt. Fragt man also, wie die drei göttlichen Personen doch nur Ein Wesen oder Ein Leben sein können, so kommt zweierlei in Erwägung, zunächst das, was überhaupt erforderlich ist, um Ein Leben oder Ein Wesen zu bilden, und sodann, was überdieß Gott eigenthümlich ist und wegen der Eminenz ausschließlich eigenthümlich sein muß.

Sowohl unter Gott, als auch unter Wesen verstehen wir in diesem Satzzusammenhange: Die drei Personen sind Ein Gott und Ein Wesen, nicht den Begriff, sondern das Begriffene und zwar dasselbe Ganze, welches die drei Personen bezeichnen. Wir begreifen darunter nicht einen unpersönlichen Urgrund und Ungrund über oder unter der Trinität, sondern die Trinität als die Eine und absolute Persönlichkeit, als welche Gott im Unterschiede von den endlichen Wesen und Persönlichkeiten erscheint.

In dem Thema oder dem zu entwickelnden Satze wird aber weiter gesagt, daß die Trinität Ein Gott ist, weil Ein Leben. In dieser Beziehung ist Leben oder das Lebendige allgemeiner, als der Eine Gott und darum geeignet, als nähere Bestimmung zu dienen. Das Lebendige ist das, was von Natur aus Eines ist, was also keine äußere und gewordene Einheit, was daher an sich eine Einheit ist.

Das an sich Eine ist das, was wir Natur oder Leben nennen. Beide Ausdrücke sind viel anschaulicher, als Substanz und Wesen. Namentlich läßt Leben, welches concret als das Lebendige begriffen wird, keinen Zweifel zu, obschon alle vier Ausdrücke: essentia, substantia, natura, deitas s. divinitas, wie vita, ganz gleich gebraucht und für das Realeinige gesetzt werden, also nicht den Begriff oder das Wesen einer Sache bezeichnen. Substantia ist ein technischer Ausdruck für die Sache, wovon etwas prädicirt wird, weil die Sache substat, subest, das *ὑποκείμενον*, substratum, subjectum, die *ὑπόστασις* ist. Denn alle diese Ausdrücke haben denselben Ursprung, obschon substantia auch für das begriffliche Wesen gebraucht wird. Es ist und galt ursprünglich bei den Vätern als Uebersetzung von *ὑπόστασις*, welches später für Person gebraucht und von der *οὐσία* oder *φύσις* als das allein Wirkliche und Besondere unterschieden wurde. Da die Unterscheidung zwischen der Substanz und den neun anderen Kategorien,

die man Accidenzen nennt, nur eine logische ist, so läßt sie sich auf das Wirkliche nicht anwenden, oder es ist ein realer Unterschied und damit eine mechanische Einheit das Resultat. Diese Unterscheidung gilt nur für die Entwicklung und Erkenntnißbestimmung, wie zwischen Sache und Eigenschaft, indem ja die Sache selbst die Eigenschaft ist und umgekehrt.

Es hat also der Satz: Die Trinität ist Ein Leben, oder Eines, den bestimmten Sinn, daß die drei Personen selbst keine Relationen und Eigenschaften oder Modi, welche die Substanz voraussetzen, sondern die Substanz und das Lebendige selbst und ganz sind. Denn wären die drei Personen drei Modi, so müßte der Satz gelten: Drei Modi sind Ein Lebendiges, was Jedermann für absurd findet. Der Satz kann aber nicht heißen: Die drei Modi sind in dem Einen oder in der Einen Substanz; denn damit würde ein ganz anderer Sinn mit dem natürlichen Sinne der Worte verbunden. Aber in dieser Weise fassen die Scholastiker den einfachen Satz: Sancta trinitas est unus Deus.

Die Scholastiker adoptiren damit das, was die Concilien verwerfen; denn wenn letztere sagen, daß die drei Personen durch die Natur, nicht durch die Person Eins sind, so schließen sie diese Verbindung oder Nichttrennung der Personen von dem Wesen aus; denn dieses wäre so Subject oder Person, Träger von blosen persönlichen Bezügen, wie derselbe Mensch in Einer Person Vater, Sohn und Herr sein kann, ohne dreipersönlich zu sein. Die Worte (Anm. 244. d.): tria non persona unum, bezeichnen also diesen Vergleich des Petavius (Anm. 7. 22) als Sabellianismus.

Wenn die Scholastiker den Satz: Die Trinität ist Ein Leben, im natürlichen Sinne bekämpfen, so bleibt ihnen nur der Sabellianismus, daß die Trinität unum persona ist. Aber den ersten Satz lassen sie im natürlichen Sinne nicht gelten.

Hiemit haben wir den Sinn des ersten Satzes bestimmt und gesehen, daß er nicht blos den Tritheïsmus, sondern auch den Sabellianismus ausschließt.

93. Betrachten wir die positiven Documente, so nennt der Apostel Johannes (Anm. 3.) den Vater, den Logos und den hl. Geist selbst Eines (*ἕν εἰσιν*) im Unterschiede von der abbildlichen Einheit (*εἰς τὸ ἕν εἰσιν*), welche der Geist, das Wasser und das Blut haben. Die Trinität ist Eins, heißt aber, sie ist Ein Leben oder ineinander. Denn Christus sagt sowohl (Joh. 10, 30): Ich und der Vater sind Eins, als auch (10, 38), daß er im Vater und daß der Vater in ihm ist. Der römische Dionysius beweist aus beiden Stellen, wie die Väter, die Natureinheit der Trinität (Anm. 184.)

Die heilige Schrift gebraucht aber auch den Ausdruck Leben, indem

Christus sagt (Joh. 5, 26)[243]), daß der Vater das Leben in sich hat und dem Sohne gegeben, das Leben in sich zu haben, und der Liebesjünger (I. Joan. 1, 2) spricht davon, daß das Leben erschienen sei. Wenn wir ein ewiges Leben glauben, so bedeutet dieses die Gemeinschaft mit den drei Personen, an die wir glauben.

Es sind also nach der Schrift die Ausdrücke Einssein, Ineinandersein und Ein Leben der Sache nach identisch oder nur verschiedene Momente einer und derselben Sache.

Die Concilien[244]) aber lehren bestimmt: a) daß die drei Personen Eine Wesenheit, Eine Substanz oder Eine einfache Natur sind; b) daß sie darum keine Quaternität mit dem Wesen bilden, weil Jede Person und alle drei das höchste Wesen sind; c) daß sie Ein Gott sind, weil sie Eine Substanz, Eine Wesenheit, Eine Gottheit, Eine Unermeßlichkeit u. s. w. haben oder sind; d) daß sie nicht Eins sind durch die Person, sondern durch die Natur u. s. w.

Die letzte Bestimmung wird von dem XI. Concil von Toledo klar und bestimmt entwickelt, indem durch die Personeneinheit das Eigenthümliche des

---

[243]) August. serm. 64 de verbis Dom. sec. Joann. cap. 5: Sicut enim Pater habet vitam in semetipso, sic dedit et Filio vitam in semetipso, non participando, sed in se ipso. Non enim nos habemus vitam in nobismetipsis, sed in Deo nostro. Ille autem Pater vitam in semetipso habet, et talem genuit Filium, qui haberet vitam in semetipso, non fieret vitae particeps, sed ipsa vita esset.

[244]) a. Conc.-Lat. IV. cap. 1: ... tres quidem personae, sed una essentia, substantia seu natura simplex omnino. —

b. cap. 2: Et ideo in Deo solummodo trinitas est, non quaternitas, quia quaelibet trium personarum est illa res, videlicet substantia, essentia, seu natura divina. —

c. Conc. Flor. in d. pro Jac.: Hae tres personae sunt unus Deus et non tres dii, quia trium est una substantia, una essentia, una natura, una divinitas, una immensitas, una aeternitas. —

d. Conc. Tolet. XI.: Nec quia tres has personas esse diximus unum Deum, eundem esse Patrem, quem Filium vel eum esse Filium, qui est Pater, aut eum, qui Spiritus s. est, vel Patrem, vel Filium dicere poterimus. Non enim ipse est Pater, qui Filius ... quum tamen ipsum sit Pater quod Filius ... id est natura unus Deus. Cum enim dicimus nos, ipsum esse Patrem quod Filium, ipsum Filium quod Patrem, ipsum Spiritum s. quod Patrem et Filium, ad naturam qua Deus est, vel substantiam pertinere monstratur, quia substantia unum sunt; personas enim distinguimus, non deitatem separamus. Trinitatem igitur in personarum distinctione agnoscimus; unitatem propter naturam vel substantiam profitemur. Tria ergo ista unum sunt, natura scilicet, non persona.

Sabellius, welcher die Personen vermischte und mit der Einen Person identificirte, bezeichnet wird. Eben so klar wird bestimmt, was unter der Trennung der Einheit oder Substanz zu verstehen ist, nämlich die Trennung der Trinität, welche der Eine Gott ist.

Leo der Große sagt dasselbe in seinem dogmatischen Schreiben an Turibius (Anm. 179); er verwirft ebenso die sabellianische Einheit, als die arianische Trennung, weil die Trinität wesensgleich oder ohne Vermischung ungetheilt (geeint) und darum durch die Natur, nicht durch die Person Eins ist.

Uebrigens ist der einfache Ausdruck: daß das höchste Wesen Vater und Sohn, wie heiliger Geist, einzeln und zusammen ist, wie das IV. Lateran-Concil (6) sagt, oder: daß die Gottheit und Macht der drei Personen Eine ist u. s. w., wie das Concil von Florenz sagt, wofür auch gesagt wird, daß die drei Personen von Einer Wesenheit sind u. s. w., wie z. B. Papst Damasus[245]) sich ausdrückt, bestimmt genug sowohl gegen den Sabellianismus, als auch gegen die Trennung, weil damit nicht gesagt ist, daß die Trinität wie ein Modus in der Einen Gottheit oder mit ihm verbunden ist u. s. w.

94. Die Väter tragen einstimmig dieselbe Lehre vor, daß die drei Personen durch die Substanz, nicht durch die Person Eins sind, oder daß sie weder vermischt, noch getrennt werden dürfen. Wir müssen auf die allgemeine Väterlehre (§. 23.) verweisen, daß die Trinität wegen der Untrennbarkeit Ein Gott ist.

Im Einzelnen wollen wir diese besondere Form des Einheitsbeweises bei den Vätern nachweisen.

Athanasius sagt, daß die Trinität durch die Gottheit Eins ist (Anm. 186). Gregor von Nazianz[246]) erklärt bestimmt, daß die Trinität durch die Gottheit, nicht durch die Hypostase Eines ist, und bringt dieses mit anderen Lehren in Verbindung. — Auch der andere Gregor von Nyssa spricht sich so aus (Anm. 43 u. 188), wie Joh. von Damaskus[247]).

---

[245]) Damasus anath. 20: Si quis non dixerit, Patris et Filii et Spiritus sancti unam divinitatem, potestatem etc., A. S. — An. 24. Quod si quis patiatur, Deum Patrem dicens et Deum Filium ejus et Deum Spiritum sanctum Deos dici et non Deum propter unam divinitatem et potentiam ... A. S.

[246]) Greg. Naz. or. 12: *ἓν γὰρ οὐχ ὑποστάσει, ἀλλὰ θεότητι, μονὰς ἐν τριάδι προσκυνουμένη καὶ μονὰς εἰς τριάδα ἀνακεφαλαιουμένη.* — Or. 24: *καὶ ὅταν μὲν ἐγὼ καὶ ὁ πατὴρ ἕν ἐσμεν ἀναγινώσκῃς, τὸ συναφὲς τῆς οὐσίας ἐνοπτριζόμενος ... ὅταν δὲ τὸ πατρὸς καὶ υἱοῦ καὶ ἁγίου πνεύματος ὄνομα, τὰς τρεῖς ἰδιότητας.*

[247]) J. Damasc. O. F. l. III. c. 7: *εἰ γὰρ καὶ ἑκάστη καθ᾽ ἑαυτὴν ὑφέστηκεν,*

Unter den lateinischen Vätern sagt Hilarius[248]) eben so bestimmt, als Leo der Große (Anm. 179), daß die Trinität nicht durch die Person, sondern durch die Natur Ein Gott ist. — Ambrosius[249]) erklärt dieses am vollkommensten, und Augustinus[250]) lehrt dasselbe in ähnlichen Ausdrücken.

b.

Von der Natureinheit der Trinität nach der Kirche und den Vätern.

§. 32.

95. Nur übersichtlich wollen wir diese Natureinheit, die wir bereits positiv und begrifflich (§. 3 und 18) bestimmt haben, beweisen, um die Widersprüche zwischen der Lehre der Väter und Scholastiker aufzuzeigen und von einer anderen Seite zu beleuchten.

Die Kirche kennt nur die Lehre, welche der Satz: Sancta trinitas est

---

ἤγουν τελεία ἐστὶν ὑπόστασις καὶ τὴν οἰκείαν ἰδιότητα ἤτοι τὸν τῆς ὑπάρξεως τρόπον διάφορον κέκτηται· ἀλλ' ἥνωνται τῇ τε οὐσίᾳ καὶ τοῖς φυσικοῖς ἰδιώμασι.

248) Hil. de synod. c. 69: Non persona Deus unus est, sed natura. — De trin. l. 7: Ego et Pater unum sumus (Joan. 10, 30). Nam ego et Pater (inquit), rerum nomina sunt, unum vero naturae professio est, quia in eo quod est uterque, non differat. Sumus autem non patitur unionem (h. e. *μονότης*). Et ubi quod sumus, unio non est, unum eos efficit esse nativitas. — Atque ita in hac perfectae nativitatis beatissima fide vitium omne et duum deorum et dei singularis extinguitur, cum qui unum sunt, non sit unus, et qui non unus est, non tamen ab eo qui est, ita ex aliquo differat, ut uterque non unum sint.

249) Ambros. de fide l. 5. c. 1: Evidens est igitur, quia quod unius est substantiae, separari non potest, etiamsi non sit singularitatis, sed unitatis; singularitatem hanc dico, quae Graece *μονότης* dicitur; singularitas ad personam pertinet, unitas ad naturam. — L. 2. c. 2: Non est diversa nec singularis aequalitas, nec juxta Sabellianos Patrem Filiumque confundens, nec juxta Arianos Patrem Filiumque secernens. Pater enim et Filius distinctionem habent, separationem vero non habent. Pater et Filius divinitate sunt unum, nec est ibi substantiae differentia nec ulla diversitas.

250) August. ep. 170. n. 3: Propter unam eandemque naturam atque inseparabilem vitam ipsa trinitas, quantum ab homine potest, fide praecedente intelligitur unus Dominus Deus noster, de quo dictum est: Dominum Deum tuum adorabis etc. (Deut. VI. 13). — Ep. 169. c. 2. n. 5: Nihil putetur in hac trinitate temporibus locisque distare, sed haec tria aequalia esse et coaeterna et omnino esse una natura.

unus Deus, ausspricht, daß nämlich die Trinität das Alleinwirkliche und Ganze ist, oder daß die Wesenheit nicht einen eigenen Bestand außer oder in den Personen als Ergänzungen hat. Hier können wir nur einige Zeugnisse berühren, um das Gesagte zusammenzufassen und zu ergänzen.

Wenn Papst Damasus[251]) sagt, daß wir in der Trinität die alleinige und Eine Gottheit glauben, so heißt dieses in einem Beispiele erläutert so viel als: Wie der Baum, welcher in Wurzeln, Stamm und Aesten besteht, nichts Anderes als dieses ist, so ist auch die Gottheit oder göttliche Natur vollkommen mit der Trinität identisch. Darum setzt das athanasianische Symbol die Einheit in der Trinität und die Trinität in der Einheit, oder den Einen Gott, die Eine Gottheit und die drei Personen vollkommen identisch. Es ist dasselbe, wenn von der ganzen Gottheit in der Trinität die Rede ist (Anm. 162). Wegen dieser absoluten Identität ist die Gottheit oder Trinität, soferne sie Ein Gott ist, nicht zählbar; aber die Trinität in ihrer Selbstrelation ist zählbar; es ist dasselbe, zu sagen, daß der Sohn Gottes die Knechtsgestalt nicht in die Einheit der göttlichen Natur angenommen, und daß er sie nicht in das, was der Trinität gemeinsam ist, aufgenommen habe.[252])

96. Die Väter stimmen vollkommen mit der Kirchenlehre überein, indem sie erstens die abstracte Einheit oder Wesenheit als außer oder in und mit den Personen existirend ebenso als sabellianische Vermischung der drei Personen, wie die Trennung der Personen verwerfen; indem sie daher zweitens die concrete Einheit oder Wesenheit oder die Trinität als die Eine Gottheit lehren, und indem sie drittens die höchste Natureinheit aufstellen, wobei sie drei Menschen als Analogie für die drei vollkommenen Personen und das Verhältniß von Licht und Strahl oder von Quelle und Bach als Analogie für die Einheit gebrauchen.

Wir haben die Begriffe von der Einheit schon (41) erörtert, weßhalb wir hier nur bemerken, daß die Zahleinheit ein ungenügender Ausdruck ist

---

[251]) Damasus anath. 24: Haec ergo est salus christianorum, ut credentes trinitati, i. e. Patri et Filio et Spiritui s., in ea veram solamque unam divinitatem et potentiam ac majestatem et substantiam eandem sine dubio credamus, ut aeternam attingere mereamur ad vitam.

[252]) C. Tolet. XI.: Haec ergo s. trinitas, quae unus et verus est Deus, nec recedit a numero nec capitur numero. In relatione enim personarum numerus cernitur; in divinitatis vero substantia quid numeratum sit, non comprehenditur. Ergo hoc solum numerum insinuant, quod ad invicem sunt; et in hoc numero carent, quod ad se sunt. — Solus Filius formam servi accepit in singularitate personae, non in unitate divinae naturae, in id quod est proprium Filii, non quod commune trinitati.

und bei Gott, wo die Natur gar nicht gezählt wird, nicht angewendet werden kann. Die richtige Bezeichnung ist hier Natureinheit (unitas naturae) und diese Natureinheit als Einzelnganzes im Unterschiede von dem Gesammtganzen; denn nicht um die begriffliche Einheit allein, sondern um die reale Einheit als Ganzes im Unterschiede von dem darin Enthaltenen handelt es sich. Was Boëtius[253]) und Petrus Lombardus[254]) über die Zahleinheit sagen, genügt nicht.

Man muß diese Unterschiede wohl erwägen, um wegen des Mangels der richtigen Unterscheidung die Lehre der Väter nicht einseitig oder ganz irrig zu beurtheilen.

Die concrete Einheit oder das Einzelnganze, d. h. die Einheit, welche in sich Unterschiede hat, meinen die Väter, wenn sie die Einheit des Sabellius, die *μονότης*, nicht die *μονάς*, den Deus solitarius, nicht Deus unus et trinus, ausschließen. Athanasius[255]) bezeichnet die sabellianische Person als *υἱοπάτωρ* und *μονοούσιος*, die katholische Person als *ὁμοούσιος*, weil diese Person noch andere neben sich hat, womit sie der Eine Gott ist; und ebenso schließt er die Trennung der Personen aus.

Von Hilarius[256]) haben wir schon (Anm. 248) gezeigt, daß er die

---

[253]) Boëtius de unitate et uno: Alia dicuntur unum numero; ut diversa accidentia, quae eidem subjecto insunt, dicuntur unum numero, id est, in numerando, ut hoc dulce, et hoc ceruleum, vel hoc longum vel hoc latum.

[254]) Petrus Lombardus l. I. dist. 19. qu. 16: Dicuntur enim aliqua differre numero, quando ita differunt, ut hoc non sit illud, nec aliquid quod illud est, vel in aliquo est, qualiter differunt Socrates et Plato, et hujusmodi, quae apud philosophos dicuntur individua vel particularia, juxta quem modum non possunt dici tres personae differre numero. Dicuntur quoque differre numero, quae in numeratione sive computatione non sibi adjunguntur, sed ad se invicem discernuntur, ut cum de aliquibus rebus loquentes dicimus una, duae, tres.

[255]) Athanas. in exp. fid. N. I.: *οὔτε γὰρ υἱοπάτορα φρονοῦμεν, ὡς οἱ Σαβέλλιοι λέγοντες μονοούσιον καὶ οὐχ ὁμοούσιον, καὶ ἐν τούτῳ ἀναιροῦντες τὸ εἶναι υἱόν, οὔτε τὸ παθητὸν σῶμα, ὃ ἐφόρησε διὰ τὴν τοῦ παντὸς κόσμου σωτηρίαν ἀνατίθεμεν τῷ πατρί· οὔτε τρεῖς ὑποστάσεις μεμερισμένας καθ' ἑαυτὰς κτλ.* Anm. 175. — Die Person, welche allein das Wesen ist, heißt *μονοούσιος*, die, welche es mit andern ist, heißt *ὁμοούσιος*. Es ist die Ansicht irrig, daß in *μονοούσιος* die *οὐσία* für Person stehe, oder daß mit der Leugnung, daß die Person *μονοούσιος* sei, auch die Einheit negirt werde. Umgekehrt heißt der Vater der allein wahre Gott (Joh. 17, 3: *τὸν μόνον ἀληθινὸν θεόν*), d. h. nicht der Vater allein, sondern auch der Sohn (*καὶ ὃν ἀπέστειλας, ἰησοῦν χριστόν*) ist der Gott, welcher der allein wahre ist.

[256]) Hilarius de trin. l. IV. n. 42: Pater Deus et Filius Deus unum sunt, non unione, sed substantiae unitate. — De synod. c. 84: Idcirco autem unius

abstracte Einheit, welche er unio nennt, verwirft und die concrete Einheit (unitas) annimmt. Diese Substanzeinheit bestimmt er so, daß nicht Einer, d. h. Eine Person existirt, sondern mehre, und in dieser Weise faßt er auch *ὁμοούσιος*. — Tertullian [257]) hält die Monarchie und Oekonomie, wie er sich ausdrückt, das heißt, die Einheit und Dreiheit fest, und verwirft die Vermischung, wie Trennung, die abstracte Einheit, wie die einheitslose Dreiheit.

Der hl. Augustin [258]) erörtert ausführlich, daß die göttliche Natur weder Gattung noch Art, noch die Materie und Grundlage für die Trinität sei, da in Gott das Sein, die Natur und die Trinität absolut identisch ist. Er sagt bestimmt, daß die Gottheit nichts Anderes sei, als die Trinität. Damit widerlegt er sowohl die Trennung der Trinität, als auch die quaternistische Verbindung der Scholastiker oder den Sabellianismus der substantia tribus modis affecta, wie Petavius sich ausdrückt, oder den virtualen Unterschied zwischen Natur und Person. Ausdrücklich verwirft übrigens Augustinus [259]) den Sabellianismus und die Lehre von drei Göttern,

---

substantiae, non ut unus subsistat, aut solus, sed ut ex substantia Dei natus non aliunde subsistat, neque ut in aliqua dissidentis substantiae diversitate subsistat. Aut numquid non haec fides nostra est, ut non aliunde subsistat, neque quod indissimilis subsistat? Aut aliud hic testatur homousion, quam ut una atque indissimilis duum sit secundum naturae progeniem essentia, quia essentia filii non sit aliunde? quae quia aliunde non est, unius recte esse ambo credentur essentiae; quia substantiam nativitatis filius non habeat, nisi de paternae auctoritate naturae.

[257]) Tertullian. adv. Praxean c. 2. Anm. 174 und 193. Cap. 12: Si te adhuc numerus scandalizat trinitatis, quasi non connexae in unitate simplici: interrogo, quomodo unicus et singularis pluraliter loquitur: Faciamus hominem etc.? — Caeterum etsi utique teneo unam substantiam in tribus cohaerentibus, tamen alium dicam oportet ex necessitate sensus eum, qui jubet, et eum qui facit.

[258]) August. de trin. l. VII. c. 11: Non aliud est Deo esse, aliud personam esse, sed omnino idem. — Tres personas ex eadem essentia non dicimus, quasi aliud ibi sit quod essentia est, aliud persona, sicut tres statuas ex eodem auro possumus dicere. — Ep. 222: ut ipsa essentia non aliud sit, quam ipsa trinitas.

[259]) August. de agone christiano, c. 14: Nec eos audiamus, qui dicunt, Patrem tantummodo esse nec habere Filium nec esse cum eo Spiritum s., sed ipsum Patrem aliquando appellari Filium, aliquando Spiritum sanctum. — Cap. 15: Nec eos audiamus, qui indignantur et stomachantur, quia non tres deos colendos dicimus. Nesciunt enim, quid sit una eademque substantia, et phantasmatis suis illuduntur, qui solent videre corporaliter vel animalia tria vel quaecunque corpora tria locis suis esse separata. — Cap. 16: Nec eos audiamus, qui Patrem solum verum Deum et sempiternum esse di-

diese darum, weil die drei Personen nicht getrennt sind, sowie den Subordinatianismus und Arianismus.

Es kommen aber bei den Vätern Ausdrücke vor, woran Viele Anstoß nehmen, weil sie nicht auf die Sache, sondern nur auf die Worte sehen. Hinsichtlich der Zahleinheit sagt z. B. Basilius[260]), daß wir nicht Einen Gott nach der Zahl, sondern nach der Natur annehmen, weil das Zahleinige nicht wahrhaft Eins oder einfach nach der Natur ist. Aber von Vater und Sohn sagt er, daß sie der Zahl nach zwei, aber nach der Natur nicht getrennt sind. — Joh. von Damascus lehrt, daß das Unterschiedene, wie Petrus und Paulus, allein zählbar ist, aber nicht das Gleiche, das Wesen, womit er nur die Kirchenlehre (Anm. 252) wiederholt. Was den Ausdruck: *ἐν ἀριθμῷ* anlangt, so involvirt dessen Nichtanwendung auf Gott noch keine Leugnung der Natureinheit; ja, Basilius anerkennt die Einheit vielmehr in einem höheren Grade. Vergleicht man, was Boëtius und Petrus der Lombarde von der Zahleinheit (Anm. 253. 254) lehren, so ist die Abweisung dieses Ausdruckes, welcher den Irrthum nicht ferne hält, gerechtfertigt.

Wenn J. Damascenus sagt, daß Petrus und Paulus nicht zwei Naturen (*δύο φύσεις*) genannt werden können, so meint er nicht schlechthin zwei Wesen, sondern spezifische Wesen, oder zwei Menschheiten. So drückt sich bestimmt Maximus[262]) aus, daß, wie es nicht zwei Menschheiten von Petrus und Paulus, so auch nicht zwei Gottheiten des Vaters und Sohnes

---

cunt, Filium autem non de ipso genitum, sed ab ipso factum de nihilo, et fuisse tempus, quando non erat.

[260]) **Basil.** ep. 141: *πρὸς δὲ τοὺς ἐπηρεάζοντας ἡμᾶς τὸ τρίθεον, ἐκεῖνο λεγέσθω, ὅτι περ ἡμεῖς ἕνα θεὸν οὐ τῷ ἀριθμῷ, ἀλλὰ τῇ φύσει ὁμολογοῦμεν· πᾶν γὰρ ὃ ἓν ἀριθμῷ λέγεται, τοῦτο οὐχ ἓν ὄντως, οὐδ' ἁπλοῦν τῇ φύσει ἐστίν.* — Contr. Sabell. p. 604: *εἰ γὰρ καὶ δύο τῷ ἀριθμῷ, ἀλλὰ τῇ φύσει οὐ διέζευκται· οὐδὲ ὁ τὰ δύο λέγων πρόσωπα, ἀλλωτρίωσιν ἐπεισάγει· εἷς θεὸς, (ὅτι) καὶ πατήρ· εἷς θεός τε καὶ ὁ υἱὸς καὶ οὐ δύο θεοί.*

[261]) **J. Damasc.** O. F. l. III. c. 8: *ἰστεὸν δὲ, ὡς ὁ ἀριθμὸς τῶν διαφερόντων ἐστὶ καὶ ἀδύνατον ἀριθμεῖσθαι τὰ κατὰ μηδὲν διαφέροντα· καθ' ὃ δὲ διαφέρουσι, κατὰ τοῦτο καὶ ἀριθμοῦνται, οἷον ὁ Πέτρος καὶ ὁ Παῦλος, καθ' ὃ μὲν ἡνῶνται, οὐκ ἀριθμοῦνται· τῷ λόγῳ γὰρ τῆς φύσεως ἑνούμενοι δύο φύσεις οὐ δύνανται λέγεσθαι· καθ' ὑπόστασιν δὲ διαφέροντες, δύο ὑποστάσεις λέγονται.* Anm. 107.

[262]) **Maxim. mart. in dial. 1. tom. 2. Athan.** p. 139: *ὡς Πέτρου καὶ Παύλου καὶ Τιμοθέου τρεῖς ὑποστάσεις καὶ μία ἀνθρωπότης. — ὡς γὰρ οὐκ εἰσὶ δύο ἀνθρωπότητες Πέτρου καὶ Παύλου, οὐδὲ δύο θεότητες πατρὸς καὶ υἱοῦ.*

gibt. Dasselbe sagen Cyrill von Alexandria und namentlich Gregor von Nyssa[263]), welcher sogar die Bezeichnung zwei Menschen für Petrus und Paulus oder für bestimmte Menschen für nicht entsprechend erklärt. Aber da er die Natureinheit ebenso bestimmt bei Gott (Anm. 43), wie die anderen Väter, anerkennt, so muß angenommen werden, daß er sich selbst nicht widerspricht, und daß der Sinn seiner Worte ein ganz anderer ist, als dieser, daß er damit eine nur spezifische Einheit, keine numerische, wie man sich ausdrückt, ausspricht. Wir müssen darum diese Vergleiche und die Einwürfe besonders erwägen.

97. Nicht blos der Vergleich der Einen Gottheit mit der Einen Menschheit, sondern auch der Vergleich der drei göttlichen Personen mit drei bestimmten Menschen wurde der Grund der Anschuldigung, gleich als lehrten die Väter nur eine collective Einheit der drei Personen in Gott. Dabei übersieht man, daß sie ausdrücklich die Natureinheit der drei Personen wegen ihrer Ungetrenntheit gerade so, wie die Kirche festhalten (§. 23).

Es ist aber klar, daß beide Vergleiche sich nicht ausschließen, und daß sich die drei Personen in Gott und die Gottheit nach einer Seite, wie drei menschliche Personen und die Menschheit verhalten, während nach einer anderen Seite hin ihr Verhältniß, wie das von Licht und Lichtstrahl oder von Quelle und Bach ist; denn diese Analogien gebrauchen die Väter, ohne daß sie sich widersprechen.

Es gibt nun nicht zwei Gottheiten, weil es nicht Götterklassen, wie im Heidenthume, gibt; sondern es gibt nur Eine Gottheit, wie Eine Menschheit. Aber diese Eine Gottheit ist nicht an sich existent, wie auch die Menschheit nicht an sich existirt, wie Sabellius lehrte, sondern es sind nur die Personen das Wirkliche, sowohl bei der Einen Gottheit, als auch bei der Einen Menschheit. Aber wenn sich drei Menschen und die drei göttlichen Personen hinsichtlich der begrifflichen Natur gleich verhalten, so besteht doch eine Verschiedenheit hinsichtlich der Einheit; denn die drei bestimmten menschlichen Personen sind drei individuale Menschen und Wesen innerhalb der Einen Menschheit oder spezifischen Natur, aber die drei göttlichen Personen sind nur Ein Gott und Ein Wesen wegen der Lebenseinheit oder

---

[263]) Greg. Nyss. de comm. not. p. 914: *οὐδὲ γὰρ Πέτρον καὶ Παῦλον καὶ Βαρνάβαν τρεῖς οὐσίας φαμὲν, ἀλλὰ μίαν· καὶ μίαν λέγοντες οὐσίαν, ἧς ἐστι πατὴρ καὶ υἱὸς καὶ ἅγιον πνεῦμα, ἕνα ἀκολούθως φαμὲν θεόν.* — p. 917: *ἔστι τε καὶ Πέτρος καὶ Παῦλος καὶ Βαρνάβας, κατὰ τὸ ἄνθρωπος, εἷς ἄνθρωπος καὶ κατὰ τὸ αὐτὸ τοῖτο, κατὰ τὸ ἄνθρωπος, πολλοὶ οὐ δύνανται εἶναι· λέγονται δὲ πολλοὶ ἄνθρωποι καταχρηστικῶς καὶ οὐ κυρίως.*

wegen der Ungetrenntheit, wie der Lichtstrahl vom Lichte nicht trennbar ist. In diesem Zusammenhange ist alle Dissonanz ausgeglichen.

Es kommt aber wohl in Betracht, daß die griechischen Väter von dem Wesen im Gegensatze zur Person, ὑπόστασις, sprechen, und daher sagen, daß Petrus und Paulus wohl zwei Hypostasen, individuale Naturen, aber keine zwei Wesen oder Menschen der zweiten aristotelischen οὐσία sind, welche nach den Vätern gar nicht an sich, weder außer, noch in der Verbindung mit den Hypostasen, sondern welche mittelbar, eben als Hypostase existirt (Anm. 132), gleichwie der Baum nicht an sich, sondern als Wurzel, Stamm und Aeste existirt.

Letzteres leugnen die Scholastiker, weßhalb sie auch die Lehre der Väter nicht verstehen und darum verdächtigen oder auf eine Weise entschuldigen und erklären, welche einer Anklage gleich kommt.

Schon Petrus Lombardus[264]) nimmt daran Anstoß, daß Joh. von Damascus die Substanz das Allgemeine und die Hypostase das Einzelne nennt, daß Gott nach ihm eine Art ist, wie Mensch, die Personen aber Individuen, wie Petrus und Paulus; aber obwohl er richtig erkennt, daß Gott wegen der Prädication von den drei Personen das Allgemeine heißt, so übersieht er doch, daß dieselbe Sache nach einer Beziehung eine Einheit, nach einer anderen gemeinsam sein kann. Gemeinsam und allgemein gilt in der Beziehung auf eine Vielheit, wie das Ganze und Einzelne.

Ebenso schwer als unwahr ist dagegen die Anschuldigung des hl. Tho=

---

[264]) P. Lomb. I. dist. 20. qu. 13. J. Damasc. l. 3. c. 4: Substantia significat communem et circumplectivam speciem homoideon, id est, similium specie hypostaseon, i. e. personarum, ut puta, Deus, homo; hypostasis autem individuum demonstrat, i. e. Patrem, Filium et Spiritum s., Petrum, Paulum et hujusmodi. Ecce aperte dicit substantiam esse universale, hypostasin vero particulare, et quod Deus est species ut homo, et quod Pater et F. et Sp. s. sunt individua, sicut Petrus et Paulus, eo quod numero differunt, quae praemissae sententiae Aug. penitus contradicere videntur. — Qu. 14: Videtur tamen mihi ita posse accipi, cum ait: Substantia est commune et hypostasis est particulare. Non ita haec accipit, cum de Deo dicuntur, ut accipiuntur in philosophica disciplina, sed per similitudinem eorum, quae a philosophis dicuntur, locutus est, ut sicut ibi commune vel universale dicitur, quod praedicatur de pluribus, particulare vero vel individuum, quod de uno solo, ita haec essentia divina dicta est universale, quia de omnibus personis simul et de singulis separatim dicitur. Particulare vero singula quaelibet personarum, quia nec de aliis communiter nec de aliqua aliarum singulariter praedicatur. Propter similitudinem ergo praedicationis substantiam Dei dixit universale, et personas particularia vel individua, propter hoc idem etiam eandem divinam essentiam dixit esse speciem communem.

mas[265]) gegen die ersten Väter, als enthielten ihre Ausdrücke: natura Patris generans, natura Filii generata et incarnata, eine Verletzung des Sprachgebrauchs und damit den Tritheïsmus, weil der Natur oder Gottheit eine Thätigkeit zugeschrieben werde. Wir haben schon gesehen, daß diese Anklage dasselbe vierte Lateran-Concil treffen würde, welches verbietet, zu sagen: daß die Natur zeugt. Aber unter Natur versteht es die gemeinsame; wird aber eine Relation hinzugesetzt, so bezeichnet sie eben die Person. Diese Anklage würde auch das XI. Toletan-Concil treffen, wornach die Gottheit einen Sohn hat. Aber Thomas tadelt in gleicher Weise den Ausdruck: lumen de lumine, da doch das I. ökumenische Concil ihn festsetzte, wie diesen: substantia de substantia etc. Wenn nun dieser Ausdruck: Licht vom Lichte, womit man die Homousie bezeichnen wollte, nach den Scholastikern irrig ist, wie sollte der Vergleich der drei göttlichen Personen mit drei bestimmten Menschen nach ihnen statthaft sein? Es ist klar, daß die Lehre, die Personen seien nur selbstlose Bezüge, selbst die Homousie der Trinität leugnen muß.

Wenn nun Petavius zwar dem englischen Lehrer in dieser Anklage gegen die Väter nicht beitritt, so betrifft dieses nicht die Sache, sondern nur den Ausdruck; denn seine Lehre von der substantia tribus modis affecta steht im directen Widerspruche mit der Väterlehre. Hinsichtlich des Vergleiches der Trinität mit drei Menschen lehrt er[266]), daß die drei Personen

---

265) Thomas c. error. Graec. c. IV. Vgl. Anm. 71. 72. — I. qu. 39. a. 5. — Licet autem secundum rem sit idem Deus quod deitas, non tamen est idem modus significandi utrobique. — Ad 1. d., quod ad exprimendam unitatem essentiae et personae, sancti doctores aliquando expressius locuti sunt, quam proprietas locutionis patiatur.

266) Petav. de trin. l. IV. c. 13. §. 6: Si ad exactam philosophiae regulam qui de Deo habetur sermo dirigatur, non sic ejusdem substantiae, id est ὁμοούσιοι, sunt personae tres, uti Petrus, Paulus et Joannes: quod tamen antiqui in omni fere sua disputatione ponunt, quam contra Arianos instituunt. Neque vero culpandi ob id illi erunt, aut inscitiae damnandi, tanquam numeralem unitatem divinae essentiae funditus (also enthält der erste Vergleich eine Negation der Zahleinheit!) ignorarint; ac solam ejus, quae in natura inest humana, similem agnoverint. Nam et priorem illam intellexerunt, uti mox ostendam, et prudenter (!) nihilominus hac sunt in exemplum usi posteriore specieique propria (!). Etenim sic illi adversus Arianos obnitendum sibi esse meminerunt, ut scirent Sabellianam quoque pestem esse vitandam, in quam ab illa fugienti praeceps lapsus erat ac lubricus. Itaque modum hunc adhibendum orationi suae putarunt, ut summam illam conjunctionem et ut Gregorius Nyssenus loquitur, ἀκριβῆ μονάδα, parcius inducerent, ne Sabellianae solitudini ac singularitati locus dari videretur; alteram vero quae speciei con-

nicht so *ὁμοούσιοι* seien, wie drei Menschen, obschon dieses die Väter gewöhnlich sagen; aber sie seien darum nicht anzuklagen, als ob sie die numerische Einheit gar nicht gekannt hätten. Darin liegt dieses, als enthielte dieser Vergleich an sich die Negation der Natureinheit. Dieser Vergleich ist ganz conciliengemäß, da Jedermann so urtheilt. Der Unverstand des Petavius ist einzig; denn der Vergleich gilt ja nur für die Personen, nicht für die Einheit, welche die Väter durch den Vergleich mit Licht und Lichtstrahl erklären. Hier müßten sie nach Petavius Sabellianisten sein. Aber wenn er dabei zu bedenken gibt, daß die Väter gegen die Arianer, welche die Heterusie des Sohnes mit dem Vater behaupteten, die Homousie festhielten, so scheint er sie zu vertheidigen; aber im Wesen sagt er dieses, daß die Väter zwar die Arianer damit widerlegt, aber doch zugleich die Natureinheit als eine unmögliche angedeutet hätten. Denn Petavius kann diesen Vergleich auf keine Weise billigen, sondern nur den, daß derselbe Mensch Vater, Sohn und Gatte zugleich ist (Anm. 7); aber nach den Vätern gilt dieser Vergleich mit drei Menschen für die drei Personen, sowie der Vergleich mit Licht und Lichtstrahl für die Natureinheit. Der erste Vergleich gilt gar nicht für die Einheit; er kann also nicht die spezifische Einheit enthalten, wie Petavius will.

c.

Von der abweichenden Lehre der Scholastiker.

§. 33.

98. Die Beschuldigung der Väter von Seite der Scholastiker hat ihren Grund darin, daß sie im Wesen und Geiste von der Lehre der Väter abweichen und daher, obwohl ihnen der Widerspruch nicht klar wird, die gewöhnliche Lehre der Kirche anders verstehen. Wer den Satz verwirft, daß die göttliche Natur an sich die Trinität ist, oder diesen Satz nach dem absurden Sinne, daß die Natur in obliquo die Trinität sei, umdeutet (§. 4), kann consequenter Weise nichts Anderes lehren, als daß die Natur eine leere und abstracte, eine solitarische ist, welche unter sich wohl Relationen besitzt, aber keine Personen, und daß diese Natur von den Relationen unterschieden und darum damit zusammengesetzt sei. Eine nothwendige Folge ist, daß die Scholastiker damit die Lehre aussprechen, daß die drei Personen

---

venit, libentius usurparant, quae cum ad Arianorum retundendam insaniam satis illis erat (!), tum ab Sabelliani suspicione dogmatis et calumnia longe eos abesse monstrabat.

durch die Person, nicht durch die Natur Eins seien, dieselbe Lehre, welche die Concilien (93) verwerfen; wenn sie aber dieses in Abrede stellen, so beweisen sie nur, daß sie nicht wissen, was sie sagen, und daß sie mit der Wahrheit nur spielen.

Nach den Vätern existirt die Trinität allein, nicht die Natur, wenn sie zusammen betrachtet werden. Nach Basilius[267]) bezeichnen die Personennamen nicht ein spezifisch anderes Wesen, sondern die Eigenthümlichkeiten, worunter die persönlichen Naturen zu verstehen sind. Wenn sie aber von einer *ὕπαρξις* und *τρόπος τῆς ὑπάρξεως* der Personen sprechen, wie Joh. von Damascus[268]), so schließen sie damit die Natur nicht aus, gleichwie der, welcher von den Unterschieden oder Eigenthümlichkeiten in einer Sache, z. B. bei dem Menschen, spricht, darunter nicht bloße Accidenzen, sondern eben das unterschiedene Wesen, also die Naturen im Menschen versteht. Denn gehören diese *τρόποι τῆς ὑπάρξεως* nicht zum Wesen, als dasselbe begründend, sondern als Complementa, so sind sie nicht das Eigenthümliche und auch keine Existenzweisen der Natur; denn die Natur existirt an sich, und diese *τρόποι* sind nur Hinzukommendes.

Aber gerade die abstracte Einheit existirt nach den Scholastikern, und die Personen sind nicht in sich existirend, da sie Modi sind, sondern in der Wesenheit. Diese Lehre folgt aus den Prinzipien und wird auch direct ausgesprochen. Denn Thomas[269]) erklärt, daß, obschon die göttliche Natur subsistirt, sie doch nicht von den Relationen getrennt ist, und daß, wie die Gottheit existirt, so auch die damit real identische Vaterschaft u. s. w., weß=

---

[267]) Basil. ep. cont. Eunom. l. 2: *καὶ τοί γε, εἴπερ ἀληθὲν ἦν, ὅτι ὧν τὰ ὀνόματα διενήνοχεν, ἐναντίως ἔχουσιν αἱ οὐσίαι, ἐχρῆν δήπου καὶ Παῦλον καὶ Πέτρον καὶ ἀπαξαπλῶς ἀνθρώπους ἅπαντας ἑτερουσίους ἀλλήλοις εἶναι. — φανερὸν τοίνον ἐκ τῶν εἰρημένων, ὅτι καὶ ἐπὶ Πατρὸς καὶ υἱοῦ οὐχὶ οὐσίαν παρίστησι τὰ ὀνόματα, ἀλλὰ τῶν ἰδιωμάτων ἐστὶ δηλωτικά.* — Anm. 146.

[268]) J. Damasc. liber de duab. volunt.: *ὥστε ἐπὶ πατρὸς καὶ υἱοῦ καὶ ἁγίου πνεύματος ἐπειδὴ μὴν διάφορος ἡ ὕπαρξις, τρεῖς ὑποστάσεις εἰσὶν, ἐπειδὴ δὲ οὐκ ἰδιοτρόπως, οὐδὲ ἰδιαιρέτως καὶ ἀποτμημένως ἑκάστη θέλει καὶ ἐνεργεῖ, ἀλλ' ἑνικῶς, οὐ τρεῖς θεοὶ, ἀλλ' εἷς θεός.* — Vgl. Anm. 145.

[269]) Thomas, s. ph. IV, c. 14: Essentia divina, etsi subsistens sit, non tamen potest separari a relatione. — Eadem essentia est, quae est res habens esse naturaliter et verbum intelligibile sui ipsius. — I. qu. 29. a. 4: Relatio autem in divinis non est sicut accidens inhaerens subjecto, sed est ipsa essentia, unde est subsistens, sicut essentia divina subsistit. — S. ph. l. IV. c. 49: Humana natura etiam in Socrate non est hypostasis, sed id, quod in ea subsistit, hypostasis est.

halb die göttliche Person eine subsistirende Relation sein soll. Diese allgegemeine Natur ist das allein Wirkende, welches an sich indifferent nach Außen wirkt, aber nach Innen mit dem einen Modus, der Vater heißt, zeugen, und mit dem anderen, der Sohn heißt, gezeugt werden soll.

Dieses ist die allgemeine Lehre der Scholastiker, und keine nur gefolgerte, oder einzeln vorkommende, sondern eine systematische, welche bei entsprechender Gelegenheit, wie bei der Christologie, wiederkehrt. Nach Suarez[270]) existirt die göttliche Natur durch ihr absolutes Sein, und man kann nicht sagen, daß sie durch die relative Existenz bestehe.

99. Die Scholastiker bekämpfen darum die Väter, welche die drei göttlichen Personen mit drei menschlichen vergleichen, weil die scholastischen Personen nur Scheinpersonen sind; denn sie werden als subsistirende Relationen, als Ergänzungen, als metaphysische Accidenzen, welche zum Wesen nichts hinzufügen, als unwirksam, als von Gott in obliquo oder indirect unterschieden, als hinzukommende Existenzweisen gefaßt.

Dieses ist die allgemeine Lehre der Scholastiker, welche sie gegen die Väterlehre aufstellen oder neben ihr geltend machen. Petavius (Anm. 7) vertheidigt die Einheit Gottes gegen die Einwürfe ganz durch die Lehre des Sabellius, wenn er sagt, daß, wie ein Mensch mehre Relationen, als Vater und Sohn, haben kann, ebenso das göttliche Wesen die Einfachheit und Einheit nicht verliert, wenn es drei Relationen hat. Diese Vertheidigung ist die größte Anklage gegen das Christenthum; denn während kein vernünftiger Mensch einen Menschen, welcher Vater, Sohn und Gatte ist, darum für dreipersönlich hält, sollte der Christ so wahnwitzig sein, Gott mit drei Relationen für drei Personen zu halten, gleichwie der Häretiker darum Gott für drei Götter halten sollte.

Petavius überträgt seinen Modalismus auf die Concilien und Väter, welche die Lehre aussprechen sollen, daß die Personen nichts Anderes, als bloße Relationen seien, und wir haben (§. 5) gesehen, wie er dabei die klarsten Stellen, welche gegen ihn zeugen, nicht beachtet. Damit ist bereits ausgesprochen, daß die Personen nicht an sich wirksam und consubstanzial sind; denn das Wesen ist den Personen so gemeinsam, ohne daß sie es selbst sind, wie Hände und Füße von einem gemeinsamen Lebensprinzipe bewegt werden. Aber diese modalistische Auffassung von *ὁμοούσιος*, gleich als wären Vater und Sohn, wie der hl. Geist aus einer gemeinsamen Wesenheit hervorgegangen, oder was dasselbe ist, damit verbunden, ver-

---

[280]) Suarez, summa theol. p. II. — XIV. de incarn. disp. 11. Dico 2: Natura divina tantum existit per suum esse absolutum, nec potest dici existere per existentiam relativam, sed per suam absolutam et essentialem.

werfen die Väter einstimmig (Anm. 53—56); jedoch Petavius[271]) erklärt Wesen und Person oder substantia de substantia so, daß wegen der Verbindung bald das Wesen an sich und die Person indirect, bald die Person an sich und das Wesen indirect bezeichnet werden soll, weil die substantia tribus modis affecta sein erstes Prinzip ist.

Aus dieser Lehre folgt nun, daß die Personen weder einzeln, noch zusammen das göttliche Wesen sind, oder daß sie nicht durch die Natur Eins, Eine Natur sind, sondern nur, daß sie im Wesen existiren, und daß sie durch die Person Eins sind; denn nicht den Relationen oder Eigenschaften und Thätigkeiten wird das Sichbeziehen und Thun zugeschrieben, sondern der Substanz oder Person, welche wirkt. Diese Eine Substanz oder Person ist daher bald Vater, bald Sohn und bald der hl. Geist, oder dieselbe Person, welche Vater ist, mit der einen Modification, ist Sohn und heiliger Geist mit einer anderen Modification.

100. Daraus folgt von selbst, daß die Scholastiker, welche die concrete Einheit verwerfen, die Natur mit den Relationen oder Personen schon darum zusammensetzen müssen, weil sie wohl vom Wesen unterschieden, aber als Modificationen nicht in sich existiren können. Anerkennen die Scholastiker nicht die Trinität als das allein Wirkliche, so müssen sie eine Quaternität annehmen.

Die Concilien sprechen von einer doppelten Quaternität, nämlich von der[272]), welche gegeben wäre, wenn der Sohn Gottes sich mit einer Person, statt mit einer Natur verbunden hätte; und von der, welche der Abt Joachim dem Sentenzenmeister vorwarf, als ob er die Natur von der Trinität unterschieden hätte. Diese Quaternität nahm Gilbert de la Porrée (77) in

---

[271]) Petav. de trin. l. VIII. c. 9. §. 11: Porro in illis Augustini verbis, uti etiam voluntatem de voluntate Filium nominat, docuimus alibi, voluntatis nomen perinde ac sapientiae et substantiae non personam directe significare, sed absolutam et οὐσιωδη proprietatem, affectam tamen notionali, ut vocant, conditione. Ut cum dicimus, Deum de Deo, paullo diversum aliquid intelligimus, ac cum Patrem aut Filium nominamus. Illic enim naturam communem ab una persona communicatam alteri statim cogitamus, ut primaria significatio sit divinitas ipsa, secundo vero loco personalis sese proprietas objiciat. At cum Patrem appellamus aut Filium, prius hypostasis ipsa et notio nobis occurrit; posterius autem natura, quam modificat et afficit proprietas illa personae.

[272]) Conc. oecum. V. can. 5: οὔτε γὰρ προσθήκην προσώπου, ἤγουν ὑποστάσεως ἐπεδέξατο ἡ ἁγία τριὰς, καὶ σαρκωθέντος τοῦ ἑνὸς τῆς ἁγίας τριάδος θεοῦ λόγου. — C. Tolet. XI.: Nec tamen, quia duas diximus in Filio esse naturas, duas causabimus in eo esse personas, ne trinitati, quod absit, accedere videatur quaternitas.

der That an, und der Abt Joachim (78) interpretirte nur die gewöhnliche Lehre quaternistisch, weßhalb ihm, da er diesen Sabellianismus nicht annehmen wollte, kein anderer Ausweg offen stand, als der Tritheïsmus. Der hl. Augustin verwirft diese Quaternität oder vierte Gottheit, wie Andere sagen, ausdrücklich in seinem Briefe an Consentius (Anm. 56).

Bei Gelegenheit der Quaternität, wie sie Abt Joachim gefaßt haben soll, bemerkt Petavius[273]), daß er die Wesenheit abstract ohne die Affection, aber nicht mit der Affection zusammen gedacht haben soll, gleich als enthielte nicht gerade die substantia tribus modis subsistens seu affecta die Quaternität. Es ist dasselbe, als wollte man den Baum mit Stamm, Wurzel und Aesten afficirt denken und nicht als das Ganze fassen, so daß eine Viereinheit entstünde.

Wie nun im Abendlande der Sabellianismus im Gewande der Quaternität bei Gilbert und der Tritheïsmus bei dem Abte Joachim zur Erscheinung kamen, so finden sich beide Irrthümer auch in der orientalischen Kirche bei den Monophysiten (79); denn der Monophysit Joh. Philoponus lehrte den Tritheïsmus, und Damianus, der monophysitische Patriarch von Alexandrien, verfiel in den Tetratheïsmus (Quaternismus). „Wie Philoponus sagte: eine Person sei *ἰδιοσύστατος τῆς φύσεως ὕπαρξις*, so sagten Damianus und dessen Anhänger, Vater, Sohn und Geist haben *κοινὸν θεὸν ἤγουν θεότητα ἐνύπαρκτον*. Der Hauptpunkt ihrer Lehre war, daß die Gottheit eine von den Hypostasen unterschiedene, eigene *ὕπαρξις* habe.“[274]) Ganz dasselbe lehren aber die Scholastiker (Anm. 270). Wenn die Scholastiker sagen, daß die Gottheit, wie die Trinität, subsistirt, so nehmen sie eine Quaternität an. Aber hinsichtlich der Subsistenz, die ein bloßer Modus ist, befinden sie sich im Zwiespalte mit einander, indem die Einen eine vierte Subsistenz und Existenz, wie Thomas und Gotti, annehmen, die Anderen aber verwerfen. Petavius[275]) gibt zwar zu, daß die Väter keine

---

[273]) Petav. de trin. l. VI. c. 12. §. 4: Ita substantiam vel essentiam Joachimus eo modo consideravit, quo communis est, neque uni personae affixa vel certa proprietate devincta, qua sane ratione neque generat neque generatur. At eadem si ut est in Patre, consideratur, generat; si ut in Filio est, gignitur: hoc est, gignendo communicatur. — §. 6: Neque Lat. Synodus absolute dici prohibet generantem aut genitam essentiam, sed tum eo sensu atque ea gignendi notione, quam qui decreto illo damnabatur, Joachimus intelligebat: tum ut essentia vel substantia communiter et a personis abstracta spectatur, non autem ut proprietatibus est affecta.

[274]) Ferd. Baur, die christl. Lehre von der Dreieinigkeit, II. Th. S. 31. Anm.

[275]) Petav. de trin. l. IV. c. 12. §. 1: Non ambigere licet, quin (Patres) praeter tres nullum penitus agnoverint subsistendi modum, quem vulgo subsistentiam vocant, quamvis extra Scholasticorum usum subsistentiae nomen, itidem ut subsistentiae et hypostasis non ex eorum sit genere, quae abstracta dicuntur,

vierte Subsistenz (ὕπαρξις) kennen; aber die Väter kennen überhaupt keine Subsistenz im Sinne der Scholastiker als bloßen Modus oder als bloße Ergänzung, weßhalb die scholastische Lehre von der substantia tribus proprietatibus affecta, unabhängig davon, wie die ὕπαρξις aufgefaßt, und davon, ob eine vierte Subsistenz angenommen wird oder nicht, als Quaternismus und Sabellianismus zu charakterisiren ist.

B.

Die Trinität ist Ein Gott, weil in sich seiend.

a.

Von der Immanenz der Trinität an sich, sowie nach der Schrift und Kirche.

§. 34.

101. Die erste ideale Bestimmung, warum die Trinität nur Ein Gott sei, enthält den allgemeinen Grund, daß die drei Personen wegen der Natureinheit, weil sie durch die Natur, nicht durch die Person Eins sind, nur Ein Gott sind. Dieses ist die nächste Interpretation davon, daß die Trinität Ein Gott ist.

---

sed eorum potius, quae concreta nominant. — Sed nos philosophorum ac theologorum more loquentes, subsistentiam appellemus formam illam, a qua subsistens res aliqua dicitur. Habet enim substantia omnis natura sua, ut per se sit, hoc est, non insit alteri, accidentis more, tanquam subjecto, quae illius est intima et naturalis conditio. Itaque ne humana quidem in Christo natura proprietate illa caret, quae cum accidens non sit, eo quod est substantiae proprium, carere non potest. Hanc si subsistentiam appellant theologi isti, qui communem nescio quam personis tribus inferant, re nobiscum sentiunt, verbo discrepant. Sed hoc perperam et contra morem antiquitatis usurpant. Est enim subsistentiae sive proprietatis illius et formae, quae subsistentem facit, ista notio, ut sit certus existendi modus, quo singularis substantia per se cohaeret ac consistit fitque hypostasis vel suppositum aut persona. Ita modificatio quaedam est exstantiae illius, quae per se est, ac propria substantiae, ad hoc ipsam promovens, ut persona sit et hypostasis.

§. 2: Ex quo contra illorum, quos dixi, theologorum vel sententiam vel loquendi certe modum et usum hoc primum argumentum ducitur. Etenim antiqui omnes Patres, omnia concilia, quorum de sancta trinitate paulo accuratior extat oratio, tres, non amplius proprietates ac modos agnoscunt, quibus divinitas sive essentia Dei ac natura subsistit. — Daß sich Pet. hiebei selbst widerspricht, wurde comment. th. p. 121 gezeigt.

Damit ist die Einheit als eine lebendige und als urlebendige bestimmt; denn es begreift sich von selbst, daß die drei Personen, weil sie zusammen Ein Leben sind, auch nur Ein Gott sein können. Hier findet zwischen der Einheit und Dreiheit keine Zusammensetzung, keine Inexistenz, sondern nur ein idealer Unterschied statt, indem Niemand die Theile des Baumes mit dem Baume verbindet. Man kann sagen, durch die Lehre, daß die drei Personen durch die Natur, nicht durch die Person verbunden sind, wie man den Sabellianern gegenüber sagte, sei nur das Thema näher bestimmt; denn Ein Gott und Eine Gottheit oder Natur unterscheiden sich nicht an sich, sondern nur nach der Beziehung.

Darum muß der Satz, daß die Trinität nur Ein Leben ist, näher bestimmt werden. Dieses findet hier im Allgemeinen, und insbesondere bei der Erörterung der realen Einheitsgründe, in der Erklärung des Lebensprozesses (§. 43—45) statt. Das Lebendige ist in sich selbst oder gründet in sich selbst, lebt und wirkt in sich, oder besitzt einen Lebensgrund, worin es sich im Grunde zusammenfaßt und woraus es sich nach Außen als Einheit zusammenschließt. So ist die Immanenz, Inexistenz, Innewohnung und Selbstbegründung die nähere Bestimmung von dem Leben, also nicht das bloße Innesein, welches auch in einem fremden Wesen stattfinden kann, sondern dieses Innesein, wodurch das eigene Leben gegründet wird, oder welches damit identisch ist. Wir dürfen also die Immanenz nicht abstract, sondern nur als ein Moment, welches von den anderen Momenten untrennbar ist, fassen. So ist schon die Pflanze etwas in sich Seiendes oder Gründendes, welches sich von Innen aus entwickelt und nach Außen zusammenschließt.

Wenn dieses Insichsein und Sichselbstfassen eine wesentliche Bestimmung von jedem Lebendigen ist, so muß es Gott in der Immanenz zukommen. Es ist zugleich eine weitere Bestimmung von dem allgemeinen Grunde für die Einheit der Trinität, welcher in der Unzertrennbarkeit besteht, oder von der trinitas individua, wie eine Erklärung von dem, was Leben ist. Das Wort Substanz drückt nicht das Insichsein, sondern das Unterstehen in Bezug auf das Erkennen und Allgemeine oder in Bezug auf die Accidenzen und Eigenschaften aus, weßhalb die natürliche oder Wortbedeutung hier ganz unpassend ist, weil es sich nicht darum handelt, zu zeigen, daß das Lebendige für Anderes Träger ist, sondern daß es sich selbst trägt und begründet.

Dieses wird durch den Gegensatz mit dem Mechanischen oder Anorganischen klar. Das Mechanische hat keinen Mittelpunkt, sondern ist eine indifferente Masse, wovon kein Theil mit dem anderen anders als durch Juxtaposition verknüpft ist. Wird ein Theil hinweggenommen, so bleibt der andere Theil dabei ganz unverändert. Bei dem Lebendigen dagegen gibt es innere sich selbst durchdringende und fassende Unterschiede, also keine

Nebenstellung der Masse, sondern eine Gliederung, wovon der Mittelpunkt der Lebensherd ist, der sich nach Außen peripherisch als Einheit zusammenschließt. Hier ist also das Eine das sich selbst Einigende und als Eins Behauptende, während das Mechanische sich selbst nicht als Eins faßt, sondern nur ein äußeres Aggregat ist, welches sich ohne Beeinträchtigung der Theile ändert. Dagegen geht bei den niederen Lebensformen, bei der Pflanze und dem Thiere, mit der Zerstörung eines Hauptheiles das Ganze zu Grunde. Bei den Geistern ist keine Zerstörung möglich, weil keine Zusammensetzung stattfindet. Der scholastische Personenbegriff als substantia ultimo completa zerstört im Prinzipe die geistige Natur und läßt nur einen Mechanismus zu.

Zu dem Leben werden immanente Unterschiede erfordert, welche ineinander sind und damit das Eine Leben begründen. Diese Unterschiede sind bei Gott die drei Personen, welche durch ihr Ineinandersein Ein Leben und Eine Substanz, der Eine Gott sind. Der Sohn Gottes ist einerseits mit Vater und Geist die Eine Gottheit, aber mit dem angenommenen Menschen die Eine Person.[276]) Die Inexistenz des Sohnes im Vater und heiligen Geiste ist eine nothwendige und absolute, die Inexistenz in dem angenommenen Menschen aber eine freie und relative oder inadaequate; denn hier findet eine Zusammensetzung und eine Unterordnung statt, was bei der absoluten Wechselseitigkeit der drei Personen nicht der Fall ist.

Diese Immanenz nennen die Griechen[277]) auch *περιχώρησις*, *συμπεριχώρησις*, was die Theologen mit circumsessio, circuminsessio oder circumincessio, comprehensio gegeben haben. Darin liegt das Umschließen (*περι — χώρησις*) und Zusammenschließen, welches mehr als eine bloße lebendige Verbindung ist und die totale Inexistenz andeutet. Sowohl hinsichtlich der Trinität, als der zwei Personen in Christus wird die *περιχώρησις* ausgesagt, obschon sie dort eine adäquate, hier eine inadäquate ist.

---

[276]) C. Tolet. XI.: Hic Filius a Deo Patre et Spiritu s. inseparabiliter discretus creditur esse persona, ab homine autem assumpto natura, item cum homine unus extat persona; cum Patre vero et Spiritu sancto natura divinitatis sive substantia. — Dagegen nimmt selbst Dieringer eine Verbindung und Unterscheidung zwischen Gott und der Trinität an, also daß Gott nicht an sich Vater ist, wenn er sagt, Lehrbuch der katholischen Dogmatik, III. Aufl. S. 155: Hiernach lautet der vollständige Satz von der göttlichen Dreieinigkeit so: Gott subsistirt (!) in drei von dem göttlichen Wesen unterschiedenen, aber nicht geschiedenen Personen.

[277]) J. Damasc. O. F. III. c. 5: *ἀνεκφοιτήτους. αὐτὰς καὶ ἀδιαστάτους ἀλλήλων καὶ ἡνωμένας καὶ ἐν ἀλλήλαις ἀσυγχύτως περιχωρούσας ἐπιστάμεθα.*

Gregor von Nazianz[278]) unterscheidet das Mitleben, *συμφυΐα*, als den Grund für das *περιχωρεῖν*, was in dem Worte *χωρεῖν* — incedere, welches die Bewegung ausdrückt, seinen Grund hat. Wir nehmen das Ungetrenntsein im Sein und Wirken, *συμφυΐα* und *περιχώρησις*, zur Einheit in jedem beider Wörter und ähnlicher zusammen, es sei denn, daß eine Unterscheidung nach Momenten geboten ist.

Unter der circuminsessio begreifen wir nicht die mehr begriffliche Zusammenfassung der Dreiheit zur Einheit, entweder im Vater oder im heiligen Geiste, nachdem man von der Einheit zur Dreiheit fortgegangen, nicht das Ineinandersein nach dem Auseinanderhervorgehen, sondern den Lebensprozeß der immer sich immanenten Trinität (Anm. 172 — 174). Die Wechselseitigkeit schließt diese Auffassung aus und weil das Ineinandersein, wovon Christus spricht, das Ineinanderleben ist, so ist damit auch der Hervorgang der drei Personen von einander einbegriffen.

Was die Auffassung der Trinität betrifft, so liegt gerade darin die adäquate und allseitige Betrachtung, welche das ganze Object und nicht blos Momente umfaßt. Darum besteht hierin der Mittelpunkt der ganzen Trinitätslehre.

102. Die Schrift enthält, wie in keinem Punkte, so auch nicht hinsichtlich der Triniättslehre und noch weniger hinsichtlich eines einzelnen Lehrsatzes eine abstracte Erörterung, sondern die Lehre bildet mit dem Leben oder mit der Geschichte ein concretes Ganzes. Wie die Geschichte nur allmälig sich abspinnt, so tritt auch die Lehre bei einzelnen Ereignissen, namentlich bei dem Eintritte, dem Tode und der Himmelfahrt des Gottmenschen in den Vordergrund.

Christus sprach diese Lehre von der Einheit und Immanenz im Vater direct aus, da er von den Juden im Tempel zu Jerusalem gefragt wurde, mit den Worten: Wenn du Christus bist, so sage es uns offen! Jesus berief sich auf seine Werke, die seine Sendung bekunden, und sprach (Joh. 10, 29): Was der Vater mir gegeben, ist größer als Alles, womit er seine göttliche Natur aussprach, und dazu fügte er zur Erläuterung, V. 30: *ἐγὼ καὶ ὁ πατὴρ ἕν ἐσμεν.* Die Juden verstanden diese Worte recht; denn sie wollten ihn steinigen. Jesus aber bekräftigte seine Aussage und setzte hinzu, V. 38: „Wenn ihr mir nicht glauben wollet, so glaubet doch den

---

[278]) Greg. Naz. Or. 40. p. 668: *φῶς δὲ λέγω τὸ ἐν πατρὶ καὶ υἱῷ καὶ ἁγίῳ πνεύματι θεωρούμενον, ὧν πλοῦτος ἐστὶν ἡ συμφυΐα καὶ τὸ ἓν ἔξαλμα τῆς λαμπρότητος. — τριῶν ἀπείρων ἄπειρον συμφυΐαν.* — O. 34: *κιρναμένων ὥσπερ τῶν φύσεων, οὕτω καὶ τῶν κλήσεων καὶ περιχωρουσῶν εἰς ἀλλήλας τῷ λόγῳ τῆς συμφυΐας.* — Anm. 296.

Werken, damit ihr erkennt und glaubet, daß der Vater in mir ist und ich im Vater bin."

Darnach sind nach dem ganzen Zusammenhange die letzten Worte, welche die Immanenz Christi mit seinem Vater aussprechen, nur eine Erklärung von den Worten, daß sie Eines sind. Beides aber soll aus den Werken erschlossen werden; denn die Werke wirkt selbst der in ihm bleibende Vater, sagt Christus [279]) zu Philippus, wo er wiederum diese Worte wiederholt: Glaubet ihr nicht, daß ich im Vater und der Vater in mir ist? Darum sagt er auch: Wer mich sieht, sieht auch den Vater.

Im hohenpriesterlichen Gebete [280]) schließt Christus beide Ausdrücke zusammen in den Worten: daß Alle Eins seien, wie du, Vater, in mir und ich in dir, daß auch sie in uns Eins seien. Hier wird die urbildliche Einheit, das Einssein der Trinität durch die Immanenz, als die Ursache und als das Vorbild für die nachbildliche Einheit der Gläubigen in der Trinität dargestellt.

103. Diese Lehre von der Wechseleinwohnung der Trinität spricht das Concil von Florenz in dem Unionsdecrete für die Jacobiten (79) so aus: Propter hanc unitatem Pater est totus in Filio, totus in Spiritu sancto; Filius totus est in Patre, totus in Spiritu sancto; Spiritus sanctus totus est in Patre, totus in Filio.

Diese Lehre findet sich wörtlich bei Augustinus und Fulgentius (Anm. 296), und sie enthält sowohl die wechselseitige, als auch die totale Inexistenz der drei Personen, welche zugleich eine lebenbegründende (vitale) ist; denn die Worte: propter hanc unitatem, bedeuten dasselbe, was wir bereits hinsichtlich dem unum esse und inesse erörterten. Wegen der Einheit oder Lebenseinheit findet eine allseitige Inexistenz des Unterschiedenen statt; ebenso sagt Gregor von Nazianz (Anm. 278), daß die *περιχώρησις* sich auf das Miteinanderleben (*τῷ λόγῳ τῆς συμφυΐας*) gründe. Wäre die scholastische Lehre richtig, so müßte es heißen: Wegen dieser Einheit sind die drei Relationen oder Personen nicht ineinander, weder einseitig, noch allseitig, weder theilweise, noch ganz, sondern sie sind im Wesen, wie das Unselbstige im Selbstigen Bestand hat.

Auch der römische Katechismus (Anm. 89) trägt diese Lehre vor; aber

---

[279]) Joan. 14, 9: Philippe! qui videt me, videt et Patrem. Quomodo tu dicis: Ostende nobis Patrem! 10: Non creditis, quia ego in Patre et Pater in me est? Verba, quae ego loquor vobis, a me ipso non loquor; Pater autem in me manens, ipse facit opera. 11: Non creditis, quia ego in Patre et Pater in me est? 12: Alioquin propter opera ipsa credite.

[280]) Joan. 17, 21: ut omnes unum sint, sicut tu Pater in me et ego in te, ut et ipsi in nobis unum sint, ut credat mundus, quia tu me misisti.

er schließt umgekehrt, daß, weil der heilige Geist das unlösbare Band zwischen Vater und Sohn ist, darum die drei Personen Ein Wesen sind.

Das elfte Concil von Toledo (Anm. 80) trägt diese Lehre am ausführlichsten vor; es lehrt: 1. daß die Personen unzertrennbar sind, weil sie gleich ewig sind; 2. daß sie im Sein und Wirken unzertrennbar sind; 3. daß darum die Trinität unvermischt und ungetrennt ist, und 4. daß diese Ungetrenntheit eine unmittelbare ist, und 5. daß sie selbst in dem Namen jeder einzelnen Person liegt.

Der römische Dionysius führt diese Lehre der Immanenz, die sich auf die Schrift gründet, gegen die beiden Hauptirrthümer in der Trinität an; denn wie die Schriftworte[281]): Ich und der Vater sind Eins, den Sabellianismus und Arianismus abweisen, so auch die Worte: daß der Sohn im Vater und der Vater im Sohne ist, weßhalb die Väter darauf ein so großes Gewicht legen, was wir näher zu bestimmen haben.

b.

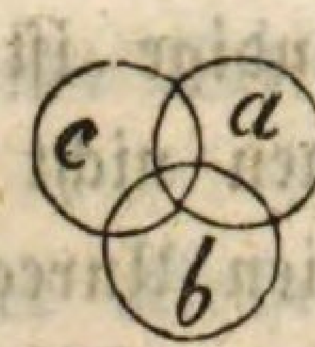
Von der Wechseleinwohnung der Trinität nach den Vätern.

§. 35.

104. Die katholische Lehre von der Einheit und dem Unterschiede in dem Trinitätsdogma liegt in den Worten: trinitas individua, welche der Eine Gott ist; denn damit wird die Selbstheit der Trinität, wie die Untrennbarkeit ausgedrückt. Nur das Substantiale wird absolut prädicirt; bloße Eigenschaften und Bezüge können nicht an sich seiend prädicirt werden. Damit ist die Selbstheit und Unterschiedenheit, wie in dem Zusatze die Untrennbarkeit oder Einheit dargelegt.

---

[281]) Magister sent. l. I. d. 31. qu. 9: Pater ergo et Filius unum sunt utique secundum unitatem essentiae, et unus Deus, in quo et Ariana haeresis damnatur, quae Patrem et Filium et Spiritum s., ut ait August. in lib. de haeresibus, non vult esse unius ejusdemque substantiae atque naturae, sed Filium esse creaturam; nec non et Sabelliana, quae ut ait August. in eodem libro, dicebat Christum eundem ipsum et Patrem et Spiritum s. esse, ut esset trinitas nominum sine substantia personarum. Utramque pestem, ut ait August. super Joan., elidit Veritas dicens: Ego et Pater unum sumus. Utrumque audi et adverte, et unum, et sumus; et a Charybdi et a Scylla liberaberis. Quod enim dixit unum, liberat te ab Ario; quod dixit sumus, liberat a Sabellio. — Wenn nach der Scholastik keine Person selbstthätig ist, also nicht: Ich, sagen kann, folgt nicht der reinste Sabellianismus?



Diese Wechseleinwohnung (ἐνοίκησις, ἐνύπαρξις) der drei Personen läßt sich durch drei sich durchdringende Kreise: darstellen; denn die Selbstheit wird durch den Kreis und die Einheit durch die gegenseitige Verbindung bezeichnet. Es macht ohnehin Jedermann die Bemerkung, daß die absolute Durchdringung und Einwohnung nicht dargestellt werden kann, weil sonst die drei Kreise in dem Einen verschwänden oder sich nicht bemerklich machen könnten. Auch die gewöhnlichen Analogien von dem Lichte und Lichtstrahle, von der Quelle und dem Bache u. s. w., erreichen diese absolute Immanenz nicht; denn hier findet wohl ein Zusammenhang, aber kein wechselseitiger und totaler statt. Wenn man in der Wirklichkeit drei verbundene Lichtflammen, um die Analogie von Gregor von Nazianz zu gebrauchen, oder drei in einander seiende Sonnen betrachten könnte, so sähe man zuerst eine Einheit in Bezug auf das Ganze und sodann die unvermischten, aber ungetrennten Unterschiede. In den theologischen Commentaren wurde diese Immanenz auch durch ein gleichseitiges Dreieck (S. 103), das von drei Seiten betrachtet werden kann, dargestellt.

Die Kirchenlehre[282]) bringt mit dieser Lehre in Verbindung, daß die Personen weder in der Gleichzeitigkeit, noch in der Größe und Macht von einander sich unterscheiden. Damit ist dasselbe ausgesprochen, was die Väter meinen, wenn sie sagen, daß die Personen weder durch die Zeit, noch durch den Ort, noch durch irgend einen Unterschied getrennt seien; denn die Gleichewigkeit ist die Negation des Zeitunterschiedes, die gleiche Größe ist die Negation der Ortsunterschiedenheit, weil nur das Gleichunermeßliche sich umfassen kann, sowie die Gleichheit in der Macht die Negation eines Stufenunterschiedes nach dem Subordinatianismus enthält.

Somit sind die Personen absolut gleich, was die Voraussetzung für die Wechseleinwohnung bildet; denn wäre diese Einwohnung keine totale und keine wechselseitige, so wären die Personen nicht das absolute Leben, weil sich noch eine höhere Stufe denken ließe. Darum sind die so geeinten Unterschiede absolut selbstig und Personen, und doch nur Ein Wesen, weil sie ungetrennt sind.

Jede Abschwächung dieses Begriffes führt zu Irrthümern entweder nach der Seite der Vermischung und Aufhebung der drei Personen, oder nach der Seite der Trennung oder Aufhebung der Einheit. Nur das Selbst-

---

282) C. Florent. l. c.: Nullus alium aut praecedit aeternitate aut excedit magnitudine, aut superat potestate. Vgl. c. Tolet. XI. Anm. 80. — Symbolum Quicunque: Et in hac trinitate nihil prius aut posterius, nihil majus aut minus, sed totae tres personae coaeternae sibi sunt et coaequales.

ständige ist so ineinander, daß es keines Anderen bedarf; wären die Personen nicht blos in sich, sondern auch noch im Wesen, so hätten die Concilien Unrecht, weil sie dieses nicht blos nicht sagen, sondern direct negiren (Anm. 87).

Was nun den Zusammenhang dieses Grundes für die Einheit der Trinität anlangt, so fällt er dem Wesen nach mit dem allgemeinen Einheitsgrunde der Ungetrenntheit und mit dem der Einheit durch die Natur, nicht durch die Person zusammen; aber er enthält eine nähere Entwicklung davon.

Anders gestaltet sich diese Lehre nach der scholastischen Compositionslehre; denn es gibt nur ein abstractes Wesen und drei Relationen. Folglich müssen die Relationen, da sie nicht ineinander bestehen können, im Wesen sein. Ist aber dieses der Fall, so wird die kirchliche Lehre nicht blos sinnlos, sondern es wird die gerade entgegengesetzte an ihre Stelle gesetzt. Daher kommt es, daß Petavius[283]) nur die abstracte Einheit als einzigen vermeintlichen Grund für die Einheit der Trinität kennt, und die Lehre von der Immanenz nur als Abfolge behandelt, was einer gänzlichen Verkennung dieser Lehre gleichkommt.

105. Damit haben wir uns den Weg gebahnt, um diesen nexus vitalis, mutuus et totalis, welchen diese Inexistenz ausdrückt, bei den Vätern, und zwar zuerst bei den griechischen und alsdann bei den lateinischen nachzuweisen.

Hier müssen wir drei allgemeine Bemerkungen, welche sich auf die Väter beider Kirchen beziehen, vorausschicken. Die erste Bemerkung betrifft den Umstand, daß die Lehre des römischen Dionysius (Anm. 184), welche er in einem öffentlichen Schreiben an den alexandrinischen aussprach, den beiden Kirchen gemeinsam und positiv, wie negativ entscheidend ist; denn sowohl der Sabellianismus, als der Tritheïsmus und Arianismus werden abgewiesen, und es wird die Trinität wahrer Personen, wie die Monarchie durch die Negation der Vermischung und Trennung der drei Personen und durch den Hinweis auf die Schriftlehre begründet.

Zweitens kommt in Betracht, wie die Väter[284]) der beiden Kirchen gegen den Sabellianismus bemerken, daß die Personen nicht in Gott sind,

---

[283]) Petav. de trin. l. IV. c. 16. §. 2: Quod quidem argumentum non a priori, ut vulgo dicunt, sed a posteriori sumitur. Neque enim caussa est, cur una divinitas unusque Deus ambo sint, quod insint in se invicem, sed potius ex eo, quod una sit amborum divinitas, efficitur, ut illi in se invicem existant.

[284]) Greg. v. Naz., Anm. 163. — Augustinus, Anm. 8. — De trin. l. 15. c. 7: Numquid possumus dicere trinitatem sic esse in Deo, ut aliquid Dei sit, nec ipsa sit Deus? Absit, ut hoc credamus.

sondern daß sie selbst Gott sind, wie sie denn auch das überstehende Wesen direct negiren (Anm. 52 — 56).

Ebenso ist drittens zu bemerken, wie die Väter[285]) beider Kirchen gegen die Irrlehren der Trennung festhalten, daß die Personen weder durch die Zeit, noch durch den Ort getrennt seien.

Im Einzelnen lehrt Athanasius[286]) ganz bestimmt die Immanenz der Personen durch den Hinweis auf die Schrift und erläutert sie durch die Analogie von dem Lichte und von der Quelle; denn wie das Wesen des Lichtes im Strahle ist, so soll das Wesen des Vaters im Sohne sein. Daß diese Analogien, weil sie die totale Immanenz nicht darstellen, hier nicht vollkommen ausreichen, begreift sich von selbst. Man muß hier festhalten, daß der ganze Vater im ganzen Sohne und umgekehrt ist, während das Licht im Lichtstrahle nicht ganz, sondern nur theilweise ist. Die bloße Untrennbarkeit versinnbilden am besten diese Analogien, nicht so die absolute Immanenz. Ebenso sagt er, der Vater und Sohn seien ineinander, heiße, daß der vom Vater gezeugte Sohn im Vater existire, daß sie zwei, aber durch die Natur nicht getrennt seien.

Gregor von Nazianz[287]) hat die Wechseleinwohnung, nicht blos die Untrennbarkeit, am besten versinnbildet; denn mit Rücksicht darauf, daß der Sohn Licht vom Lichte sei, nennt er jede Person Licht, und drei in einander seiende Lichter, die doch nur Ein Licht sind, ausdrücklich hinzufügend, daß sie unvermischt und ungetrennt seien. Ebenso vergleicht er die Trinität mit drei in einander seienden Sonnen, den Vergleich von Licht und Licht-

---

285) Athanas., Anm. 175; Greg. v. Naz., Anm. 187; Greg. v. Nyssa, Anm. 158; Augustinus, Anm. 250 und 259.

286) Athan. or. 4. p. 253: *μὴ φρονοῦντες γὰρ υἱὸν γνήσιον εἶναι ἐκ πατρὸς, καταψεύδονται τοῦ γνησίου, ᾧ μόνῳ ἁρμόζει λέγειν, ἐγὼ ἐν τῷ πατρὶ καὶ ὁ πατὴρ ἐν ἐμοί· ἔστι γὰρ ὁ υἱὸς ἐν τῷ πατρὶ, ὥς γε νοεῖν ἔξεστιν, ἐπειδὴ σύμπαν τὸ εἶναι τοῦ υἱοῦ, τοῦτο τῆς τοῦ πατρὸς οὐσίας ἴδιόν ἐστιν, ὡς ἐκ φωτὸς ἀπαύγασμα, καὶ ὡς πηγῆς ποταμός.* Contra Sabell. p. 513: *οὐκοῦν ἐν τῷ πατρὶ τὸν υἱὸν εἶναι καὶ τὸν πατέρα ἐν τῷ υἱῷ, τοῦτό ἐστι, καὶ οὐδὲν ἕτερον, τὸν υἱὸν εἶναι θεὶν ἐκ τοῦ θεοῦ γεγεννημένον, θεὸν ὄντα κατὰ τὴν φύσιν, ὅπερ ὁ πατὴρ, καὶ δεικνύντα τὸ πατρῷον εἶδος ἐν ἑαυτῷ καὶ δεικνύμενον ἐπὶ τῆς πατρικῆς ὑποστάσεως· εἷς οὖν καὶ εἷς, καὶ ἡ δυὰς οὐ μεμέρισται τῇ φύσει.* — Anm. 175. 186.

287) Greg. Naz. or. 13. p. 211: *ἐν φωτὶ οὖν τῷ πατρὶ φῶς τὸν αὐτοῦ παῖδα καὶ λόγον ὁρῶμεν καὶ ἐν φωτὶ τῷ υἱῷ φῶς τὸ πνεῦμα ὁρῶμεν· εἰκότως οὖν νοεῖσθαι τρία ἐν ἀλλήλοις φῶτα ἀσυναλείπτως καὶ ἀχωρίστως ἡνωμένα· θεὸν τὰ τρία μετ' ἀλλήλων νοούμενα τῷ ταὐτῷ τῆς κινήσεως καὶ τῆς φύσεως.* — Anm. 158. 187. 296.

strahl hier übergehend, weil damit die Selbstheit des Sohnes nicht dargelegt wäre. Es ist übrigens wohl zu bemerken, daß er nicht drei Lichter ohne Verbindung, sondern als aufeinander bezogen und in einander seiend darstellt. Außerdem spricht er von der *συμφυΐα* der drei unermeßlichen Personen.

Basilius[288]) erklärt, daß der immer im Vater seiende Sohn nicht von ihm und vom heiligen Geiste getrennt werden kann, weßhalb der, welcher eine Person annimmt, alle übrigen gleichfalls nicht trennen kann.

Cyrillus[289]) ist sehr bestimmt in seiner Lehre. Er sagt, daß die hl. Trias nicht eine beliebige Dreiheit ist, welche sich nicht innewohnt und daher geschieden ist, sondern daß sie in sich wegen der Lebensverbindung ist, nicht so, wie im Gefäße eine Flüssigkeit ist. Auch nennt er den Vater gleichsam den Ort für den Sohn.

Joh. von Damascus[290]) wiederholt wörtlich die Lehre des Gregor von Nazianz, und er erklärt, daß die Personen ohne Vermischung und Trennung in einander seien.

---

[288]) Basil. ep. 43: *καὶ εἰ τὸν υἱὸν ἀληθινῶς τις λάβοι, ἕξει αὐτὸν ἑκατέρωθεν πῆ μὲν τὸν ἑαυτοῦ πατέρα, πῆ δὲ τὸ ἅγιον πνεῦμα συνεπαγόμενον· οὔτε γὰρ ὁ τοῦ πατρὸς υἱὸς ὁ ἀεὶ ἐν τῷ πατρὶ ὢν ἀποτμηθῆναι δυνήσεται, οὔτε τοῦ πνεύματός ποτε διαζευχθήσεται τοῦ ἰδίου ὁ πάντα ἐν αὐτῷ ἐνεργῶν· ὡσαύτως δὲ καὶ ὁ τὸν πατέρα δεξάμενος, καὶ τὸν υἱὸν καὶ τὸ πνεῦμα συμπαρεδέξατο τῇ δυνάμει· οὐ γάρ ἐστιν ἐπινοῆσαι τομὴν, ἢ διαίρεσιν κατ᾽ οὐδένα τρόπον κτλ.* — Anm. 189.

[289]) Cyrill. l. 9. in Joan. p. 777: *τριὰς οὐκέτι γὰρ ἡμῖν ἡ ἁγία πιστεύεται κατά τινα δὴ τρόπον, τρεῖς δὲ μᾶλλον, ὡς ἐν ἀλλήλοις οὐκ ἐνυπάρχοντες οὐσιωδῶς, ἑκάστου τε ὥσπερ τῶν ὀνομάτων εἰς τὸ οἰκεῖον τῆς ἰδίας φύσεως ἀναχωροῦντος, διακεκομμένου τε τοῦ ἑτέρου παντελῶς.* — Apud. Euthym. panop. par. I. tit. 11: *οὕτως που φησὶν ὁ σωτὴρ, ὡς εἴη μὲν αὐτὸς ἐν πατρὶ καὶ ὁ πατὴρ δὲ ὁμοίως ἐν αὐτῷ· ἀλλ᾽ ἔστι παντί που δῆλον, ὡς οὐ προσήκει νοεῖν καθάπερ σῶμα ἐν σώματι, ἢ σκεῦος ἐν σκεύει, οὕτω χωρητὸν ἐν υἱῷ τὸν πατέρα, ἢ αὖ πάλιν τὸν υἱὸν ἀντεμβιβάζεσθαι τρόπον τινὰ τῷ πατρί· οὗτος δὲ ἐν ἐκείνῳ κᾀκεῖνος ἐν τούτῳ φαίνεται, ὡς ἐν ταὐτότητι τῆς οὐσίας ἀπαραλλάκτῳ καὶ τῇ κατὰ φύσιν ἑνοτητί τε καὶ ὁμοιότητι.* — Lib. 7. thes.: *καὶ ἵνα οὕτως εἴπω, τόπος αὐτῷ φυσικὸς ὁ πατήρ.* Anm. 190.

[290]) J. Damasc. O. F. l. III. c. 11: *ἐν ἀλλήλαις γὰρ αἱ ὑποστάσεις εἰσὶν, οὐχ ὥστε συγχεῖσθαι, ἀλλ᾽ ὥστε ἔχεσθαι, κατὰ τὸν τοῦ κυρίου λόγον· ἐγὼ ἐν τῷ πατρὶ καὶ ὁ πατὴρ ἐν ἐμοί. — ἑνοῦνται γὰρ, ὡς ἔφημεν, οὐχ ὥστε συγχεῖσθαι, ἀλλ᾽ ὥστε ἔχεσθαι ἀλλήλων, καὶ τὴν ἐν ἀλλήλαις περιχώρησιν ἔχουσι δίχα πάσης συναλοιφῆς καὶ συμφύρσεως, οὐδὲ ἐξισταμένων, ἢ κατ᾽ οὐσίαν τεμνομένων κατὰ τοῦ Ἀρείου διαίρεσιν· ἀμέριστος γὰρ ἐν μεμερισμένοις, εἰ δεῖ συντόμως εἰπεῖν, ἡ θεότης.* Anm. 107. 159. 191.

106. Die Lehre der lateinischen Väter stimmt mit jener der griechischen vollkommen überein. Wir können uns auch hier nur auf einige Hauptstellen beschränken.

Tertullian[291]) erklärt die Immanenz der drei Personen und die Bibelstellen Joh. 10 und 14 vollkommen im Zusammenhange, seiner schon früher mitgetheilten Lehre gemäß. — Auch Hilarius[292]) lehrt dasselbe; es ist nicht der Eine der Andere, aber im Anderen, und es ist im Vater und Sohn nichts Anderes, sondern Dasselbe, weßhalb sie in einander sind. Ebenso sagt er, daß es dem eingebornen Gott allein eigenthümlich ist, daß der Sohn besteht und im Vater ist.

Ambrosius[293]) lehrt, daß der Vater Gott und der Sohn Gott ist, daß sie aber nur Ein Gott sind, weil der Vater im Sohne und der Sohn

---

291) Tertull. adv. Praxean c. 24: ... Porro dicendo, non credis, quia ego in Patre et Pater in me, propterea potius exaggeravit, ne quia dixerat: Qui me vidit, et Patrem vidit, Pater existimaretur. ... Igitur et manifestam fecit duarum personarum conjunctionem, ne Pater seorsum quasi visibilis in conspectu desideraretur, et ut Filius repraesentator Patris haberetur. Et nihilominus hoc quoque interpretatus est, quomodo Pater est et in Filio, et Filius in Patre. Verba, inquit, quae ego loquor vobis, non sunt mea, utique quia Patris. Pater autem manens in me, facit opera. Per opera ergo virtutum et verba doctrinae manens in Filio Pater, per ea videtur, per quae manet, et per eum, in quo manet. — Cap. 25: Post Philippum ... paracletum quoque a Patre se postulaturum ... promittit et quidem alium, sed jam praemittens, quomodo alium. Caeterum, de meo sumet, inquit, sicut ipse de Patris, ita connexus Patris in Filio, et Filii in paracleto, tres efficit cohaerentes, alterum in altero, qui tres unum sunt, non unus, quomodo dictum est: Ego et Pater unum sumus, ad substantiae unitatem, non ad numeri singularitatem. Anm. 174. 193. 257. 324.

292) Hilar. de trin. l. 3: Non duo unus, sed alius in alio, quia non aliud in utroque. Pater in Filio, quia ex eo Filius, Filius in Patre, quia non aliunde quod Filius Unigenitus in Ingenito, quia ab Ingenito Unigenitus; ita in se invicem, quia ut omnia in ingenito Patre perfecta sunt, ita omnia in Filio unigenito perfecta sunt. Lib. 7: Non est corporalium naturarum ista conditio, ut insint sibi invicem, ut subsistentis naturae habeant perfectam unitatem, ut manens unigeniti nativitas a paternae divinitatis sit inseparabilis veritate. Unigenito tantum istud Deo proprium est, et in sacramento verae nativitatis fides ista est, et spiritualis virtutis hoc opus est, nihil differre et esse et inesse. Inesse autem non aliud in alio, ut corpus in corpore, sed ita esse, ac subsistere, ut in subsistente insit, ita vero inesse, ut et ipse subsistat. Anm. 192.

293) Ambros. l. 10 in Lucam ad cap. 20: Et Pater dominus, et Filius dominus: Dixit Dominus Domino meo, sed non duo Domini, sed unus Dominus, quia et Pater Deus et Filius Deus, sed unus Deus, quia Pater in Filio et Filius in Patre. Anm. 195.

im Vater ist. — Hieronymus[294]) erklärt die Wechselinwohnung so, daß sie sich gegenseitig der Ort sind. Dasselbe sagt Cyrill. (Anm. 299). — Leo d. Gr.[295]) setzt bestimmt die Einheit in die Immanenz. — Augustinus[296]) und nach ihm Fulgentius gebrauchen für die Wechselinwohnung dieselben Worte, womit das letzte Concil von Florenz diese Lehre ausgesprochen hat (103). — Anselm[297]) erläutert diese Einheit in der Wechselinwohnung durch körperliche Analogien, indem, wie durch die Hinzufügung eines Punktes zu einem anderen doch nur Ein Punkt entsteht, so auch das Licht im Lichte u. s. w. doch nur Ein Licht ist. Weil also der Sohn und der hl. Geist, obwohl sie vom Vater ausgehen, doch in Gott bleiben, so ist der zeugende und gezeugte, wie gehauchte Gott doch nur Ein Gott.

Die Immanenzlehre ist damit nach der Seite der Natureinheit voll-

---

294) Hieronym. in 3. c. Ezech.: Filius locus est Patris et Pater locus est Filii, dicente domino salvatore: Ego in Patre et Patre in me.

295) Leo M. serm. 94 c. 6: Hic est Filius meus, per quem omnia facta sunt, et sine quo factum est nihil, qui omnia, quae facio, similiter facit; quidquid operor, inseparabiliter mecum atque indifferenter operatur; in Patre enim est Filius, et in Filio Pater, nec unitas nostra dividitur. Anm. 194. 179.

296) August. de fide ad Petrum cap. 1: Propter unitatem naturalem totus Pater in Filio et Spiritu sancto est, totus quoque Spiritus sanctus in Patre et Filio est. Nullus horum extra quemlibet est propter divinae naturae unitatem. Anm. 196.

Fulgentius de fide c. 1. n. 4: Per hanc unitatem naturalem totus Pater in Filio et Spiritu s. est; totus Filius in Patre et Spiritu s. est; totus quoque Spiritus s. in Patre et Filio. Nullum horum extra quemlibet ipsorum est, quia nemo alium aut praecedit aeternitate aut excedit magnitudine aut superat potestate. Anm. 197.

297) Anselm. de process. Spir. s.: Si puncto punctum addimus sine intervallo aut aequalem lineam in aequali linea aut superficiem aequalem in aequali superficie collocamus, non fit nisi unus punctus, una linea, una superficies etc. Hoc itaque modo, quamvis non sint plures aeternitates, si tamen dicitur aeternitas in aeternitate, non est nisi una aeternitas, et lumen in lumine unum tantum lumen est. Eodem modo quaecunque de Dei dicuntur essentia, si in se replicentur, nec quantitatem augent nec pluralitatem admittunt. Quoniam autem Deus est aeternitas, sicut extra aeternitatem nihil est omnino, ita extra Deum penitus non est aliquid. Atque sicut aeternitas non est nisi una aeternitas in aeternitate, sic Deus in Deo unus et solus est Deus. Habemus autem ex vera fide Deum esse de Deo nascendo, et Deum de Deo procedendo. Sed quoniam non est aliquid extra Deum, cum nascitur Deus de Deo, vel cum procedit Deus de Deo, non erit nascens vel procedens extra Deum, sed manet in Deo. Quoniam ergo Deus in Deo non est nisi unus Deus, cum nascitur Deus de Deo, unus solus est Deus gignens et genitus; cum procedit Deus de Deo, unus tantummodo Deus est et procedens et de Deo quo procedit. Anm. 198.

kommen zu Entwicklung gekommen; die einzelnen Momente werden in der Darlegung der Realgründe näher bestimmt.

c.

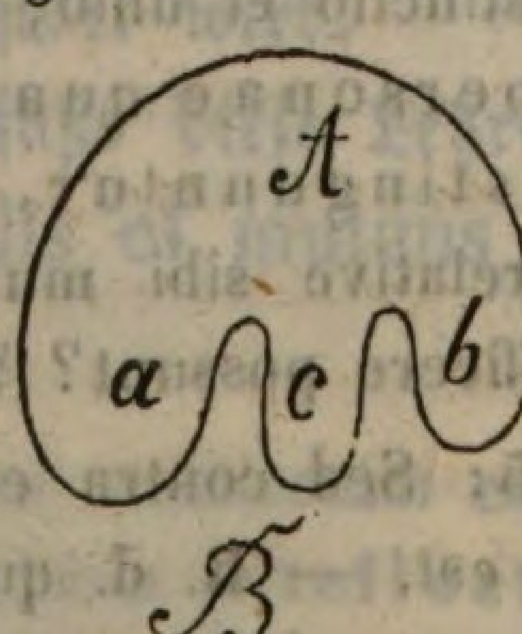
Von der abweichenden Lehre der Scholastiker.

§. 36.

107. Obschon die Lehre von der Wechseleinwohnung der drei Personen ein wesentliches Moment von der Trinitätslehre bildet, weil sie ohne diese Lehre nicht vollkommen und nicht verständlich ist, so kommt sie doch in der gewöhnlichen Schullehre nicht zu ihrem Rechte; ja, man weiß selbst kaum, daß sie ein definirtes Dogma ist. Die Scholastik dagegen zerstört dieses Dogma vollkommen und deutet es in die ganz entgegengesetzte Lehre um.

Der Widerspruch der Scholastik mit diesem Dogma ist aber ein prinzipialer und directer. Denn hören wir die Concilien und Väter, so wird die Einigung ohne die Vermischung und die Unterscheidung ohne Trennung ausgesprochen. Nach dem elften Toletaner Concil ist der Sohn vom Vater und heiligen Geiste ungetrennt unterschieden (Anm. 27), und nach dem Symbolum Quicunque ist die Einheit in der Dreiheit und die Dreiheit in der Einheit zu verehren. Sämmtliche Väter wiederholen diese Lehre (Anm. 158 — 161). Dagegen lautet der scholastische Grundsatz nach Boëtius (Anm. 17. 207): Trinitas non pertinet ad substantiam. — Substantia continet unitatem, relatio multiplicat trinitatem. Dieser enthält im Prinzipe eine Zusammensetzung zwischen der Substanz und den Relationen oder Personen, so daß die Unterscheidung eine Trennung und die Einigung eine Vermischung ist. Die Zusammensetzung wird als Identification oder Vermischung begriffen.

Die Grundlehre ist die substantia tribus modis affecta, und diese Auffassung wird durch diese Figur:



deutlich; denn A stellt die substantia und a + b + c die drei Affectionen dar. Diese Modi oder Affectionen sind nicht unter sich, wohl aber in der Einen Natur verbunden. Aber die Kirchenlehre von der circuminsessio sagt das Gegentheil, indem sie die Immanenz der Personen behauptet und die der Personen im Wesen ausschließt.

Die Scholastiker, wie Tournely[298]), lehren nun, daß die Vaterschaft und Sohnschaft an sich oder formaliter in dem göttlichen Wesen, aber daß sie indirect, identice seu materialiter, in einander sind. Sohn und Vater sind also gar nicht in einander, weil das identische oder indirecte Innesein ein Absurdum ist. Indem aber Tournely die Zusammensetzung zwischen der Natur und der Trinität abweisen will, spricht er den Grundsatz aus, daß die Einigung eine Vermischung und die Unterscheidung eine Trennung ist, und bestätigt gerade die Zusammensetzung. Sind aber die Personen in der Natur verbunden, so entsteht eine Vermischung und Aufhebung der Dreipersönlichkeit; denn es kann die Person als auf sich allein ruhend wohl mit einer anderen Person sich in der Coordination, aber nicht in der Subordination verbinden. Wenn also die Trinität in der Natur verbunden ist, so geht die Dreipersönlichkeit in die Einpersönlichkeit über, indem die Natur, worin diese vermeintlichen Personen sein sollen, die einzige Person ist.

Es widerspricht daher die scholastische Lehre im Prinzipe und direct dem erklärten Dogma von der Wechseleinwohnung der drei Personen.

108. Daß die drei Personen durch das Ineinanderleben (συμφυΐα) nur Ein Leben oder Wesen sind, enthält das Dogma von der Immanenz der Trinität, welche darum Leben oder Substanz begründend ist.

Gerade diesen Lebensverband hebt die Scholastik auf, was auch Thomas[299]) durch seine dreifache Interpretation der Worte (Joh. 14, 10): Ich

---

[298]) Tournely de trin. qu. 5. a. 4: Paternitas formaliter non est in Filio, nec vice versa filiatio in Patre, sed cum paternitas sit in essentia divina, sicut et filiatio, dici potest, paternitatem identice et quasi materialiter esse in Filio et filiationem in Patre, ratione nimirum essentiae divinae, quae una et eadem est numero in utroque.

De Deo et div. attrib. qu. s., tertia concl. obj. 8: Ad veram compositionem necessaria est distinctio et unio; est quippe compositio distinctorum unio. Porro divinae personae qua parte in natura seu essentia uniuntur, non distinguuntur, et qua parte distinguuntur, non uniuntur, sed relative sibi mutuo opponuntur. Quomodo igitur compositionem aliquam efficere possunt? Anm. 26. 28.

[299]) Thomas, I. qu. 42. a. 5: Sed contra est quod dicitur Joan. 14, 10: Ego in Patre, et Pater in me est. — R. d. quod in Patre et Filio tria est considerare: scilicet essentiam et relationem et originem, et secundum quodlibet istorum Filius est in Patre et e converso.

Secundum essentiam enim Pater est in Filio, quia Pater est sua essentia, et communicat suam essentiam Filio, non per aliquam suam transmutationem. Unde sequitur, quod cum essentia Patris sit in Filio, in Filio sit Pater, et similiter cum Filius sit sua essentia, sequitur, quod sit in Patre, in quo est ejus essentia.

bin im Vater und der Vater ist in mir, bestätigt. Nach dem Wesen, nach der Relation und nach dem Ursprunge sollen sie in einander sein. Nach der Essenz soll der Vater im Sohne sein, weil er ihm sein Wesen mittheilt. Aber dieses allein genügt nicht; denn auch der menschliche Vater theilt dem Sohne sein Wesen mit, oder vielmehr der Mutter, woraus der Sohn, welcher das Wesen des Vaters an sich hat, geboren wird. Aber Niemand sagt, daß der Vater im Sohne oder der Sohn im Vater ist, weil diese Immanenz von der ganzen Person gilt. Wenn aber die scholastischen Prinzipien in Betracht gezogen werden, so ist es erstens nicht wahr, daß der Vater seine Wesenheit ist und sie mittheilt; denn er ist an sich nur ein Modus und daher unwirksam, weßhalb er nichts mittheilen kann. Zweitens muß das allein wirksame Wesen sich selbst mittheilen; und wenn der Sohn nur Modus ist, so hat die Wesensmittheilung gar keinen Sinn.

Nach der Relation soll die eine Person in der anderen nicht wahrhaft und wirklich, sondern nur der Vorstellung nach sein. Also hat jener Satz: daß der Vater und Sohn in einander sind, nur den Sinn, daß sie auf einander bezogen werden. Auf diese Weise sind auch der menschliche Vater und Sohn auf einander bezogen; aber kein Mensch drückt dieses so aus, daß sie in einander sind. Sowohl die Sprache, als die Sache weist diese Erklärung als eine unmögliche ab.

Nach dem Ursprunge soll das Wort nicht etwas Aeußeres, sondern etwas Inneres sein; aber auch dieses genügt zur Wechseleinwohnung nicht. Denn es muß der Vater ganz im Sohne und der Sohn ganz im Vater sein; aber der Vater ist nicht ganz im Worte, weil er mehr ist, wie das Wort nicht im ganzen Vater ist, weil es weniger ist.

Es findet also zwischen den Personen, da sie ja nur Relationen sind, keine Lebensgemeinschaft statt; Gott ist ein einsamer Gott; denn er hat keinen gleichwesentlichen und persönlich sich auf ihn beziehenden Sohn, womit die ganze Trinitätslehre zerstört wird.

109. Auch Petavius [300]) faßt diese Lehre in einem Sinne auf, wodurch ihr Wesen als nexus vitalis et mutuus et totalis aufgehoben wird.

Secundum etiam relationes manifestum est, quod unum oppositorum relative est in altero secundum intellectum.

Secundum originem etiam manifestum est, quod processio Verbi intelligibilis non est aliquid extra, sed manet in dicente. Id etiam quod verbo dicitur, in verbo continetur, et eadem ratio est de Spiritu sancto. Anm. 228.

[300]) Petav. de trin. l. IV. c. 16. §. 8: Hoc proprie est περιχώρησις, mutua et necessaria copulatio, quae id efficit, ut uno posito consequens sit poni alterum, et ut invicem separari non modo intelligentia, uti quae relata dicuntur, sed etiam re ipsa nequeant.

Seine Auffassung ist diese, daß dadurch das Eine von dem Anderen weder durch den Gedanken, noch in der Wirklichkeit getrennt werden kann; aber eine bloße Untrennbarkeit, die zwischen der Sache und dem Modus angenommen wird, ist keine Lebensverbindung und Umschließung oder Inexistenz, weil von dem Modus doch kein reales Verhältniß ausgesagt werden kann. Höhe und Länge sind mit der Sache unmittelbar gegeben, aber zwischen der Sache und Höhe und Länge besteht keine Umschließung. Das

---

§. 5: Tametsi S. Thomas eorum, quae secundum relationem opposita sunt, esse unum in altero secundum intellectum ait; nimirum quia sine altero intelligi alterum nequit; at in divinis περιχώρησις unius personae in alteram adjunctum hoc habet, ut una reipsa existat in altera, et eam intime pervadat, adeo ut una posita persona poni alteram necesse sit, vel ut separari invicem ac seorsim esse nequeant. Atque hoc non ratione loci vel ejus, quod ubi nominant, proprie fit, ut illis, quos paulo antea memoravi, theologis placet, qui περιχώρησιν intimam ac mutuam esse volunt personarum praesentiam, ejusque causam referunt in Dei immensitatem et ubi illud, ut vocant infinitum, quibus assentiri equidem non possum. Nam etsi loci et ubi notio omnis excludatur animo, ac solae per se absoluteque spectentur hypostases divinae, nihilominus tam περιχώρησις et mutua in seipsis existentia personarum illic erit. Quippe et una posita, poni necesse erit alteram, nec a se invicem separari poterunt, et altera intime conjuncta erit alteri in eaque inerit(!) et existet. Deinde aut immensitas illa utrobique esse debet, hoc est in duobus vel pluribus, quae κατὰ περιχώρησιν in se dicuntur existere, vel in uno tantum. Si unum ex iis, quae copulantur, immensum esse ad περιχώρησιν satis est, erit in Deo et creatis omnibus eadem illa περιχώρησις et circuminsessio vel existentia mutua, quae divinis personis velut peculiaris attribuitur. Nam Deus ipse immensum habet ubi, quod creata nulla res effugit, ex quo mutua illa et intima praesentia consequetur, quod est absurdissimum. Sin est, ut ad περιχώρησιν et circuminsessionem, quam ex Damasceno Graecisque ceteris afferunt, utrobique immensitatem requiri dixerint, tam Gregorio Nazianzeno, quam eadem illo Damasceno auctore refellentur, qui et ambas in Christo naturas, quarum altera duntaxat immensum habet ubi, perinde ut hypostases in trinitate εἰς ἀλλήλας περιχωρεῖν asserit, atque in se invicem existere.

Non est igitur ratio formalis sive quidditas τῆς περιχωρήσεως et circuminsistentiae in ubi immensitate posita, sed in intima aliqua conjunctione atque οὐσιώδει, h. e. substantiali nexu, quatenus τὸ οὐσιῶδες oppositum est accidenti. Itaque ad περιχώρησιν et mutuam illam ἐνύπαρξιν, quae in Deo Christoque cernitur, necessaria sunt duo; alterum, ut sit nonnulla copulatorum distinctio, hoc est ut ea, quae in se invicem existunt, duo sint quaedam reipsa et non sola cogitatione diversa. Nam quod simplicitur unum est, in se ipso inesse, aut in se immeare non dicitur. Alterum, ut in aliquo οὐσιώδει, sine ullo discrimine, conveniant unumque sint et idem, cujusmodi essentia est aut personalis proprietas sive hypostasis. Ex utroque illo περιχώρησις ea, qua de agimus, efficitur.

sich Umschließende muß mehr als ein Modus sein, soll dieser Begriff nicht ein absurder sein.

Was das Einzelne anlangt, so genügt ihm zwar nicht die Thomistische Auffassung, weil das Eine in dem Anderen wirklich sein muß; aber gerade diese reale Inexistenz ist unmöglich, wenn die Person nur Modus ist. Der Satz, daß mit dem Einen das Andere gesetzt werden muß und von ihm nicht trennbar ist, erhebt sich nicht über die modale Verbindung.

Alsdann bekämpft er die Vorstellung der Väter, daß die Personen sich gegenseitig der Ort sind, weil sie in einander sind; aber das Ineinander schließt nothwendig die Vorstellung von dem Orte und bei Gott von dem unermeßlichen Orte ein. Petavius aber will sich die Personen selbst ohne Ort in einander denken, zum Beweise, daß er das Wesen der Immanenz nicht erfaßt. Alsdann geht er so weit, daß er die göttliche Allgegenwart hieher zieht, gleich als bestände hierin eine umschließende Inexistenz oder eine Lebensverbindung. Selbst die zwei Naturen in Christus, die eine *περιχώρησις* haben, sind nicht absolut und nothwendig in einander, wie schon bewiesen wurde; aber der allgemeine Begriff der Lebensverbindung, nicht der bloßen Inexistenz kommt ihnen zu. Petavius schließt das Ubi ganz aus, wie die Lebensverbindung.

Zwar spricht er von einer innigen und wesenhaften Verbindung; aber diese substanziale Verbindung soll nur der accidentalen Einheit gegenüber die Unzertrennbarkeit bezeichnen, ohne daß sie eine lebendige und wechselseitige ist, wie zwischen zwei vollkommenen Personen. Das Unterschiedene in Gott sind bloße Relationen, von denen Niemand sagt, daß sie in einander leben oder Ein Leben begründen und sich umfassen. Darum erweist sich diese Lehre im Systeme der Scholastik als eine unmögliche, indem die christliche und scholastische Lehre sich völlig entgegengesetzt sind.

C.

Die Trinität ist Ein Gott, weil das urbildliche Leben.

a.

Von dem dreipersönlichen Urleben an sich und nach der Schrift.

§. 37.

110. Das urbildliche und Gott allein zukommende Verhältniß hinsichtlich seines ganzen Seins muß ein nothwendiges Moment in der Bestimmung, warum die drei Personen doch nur Ein Gott sind, bilden. Es ist

hier das dritte und abschließende Moment; denn das Einssein durch die Natur ist das erste und das Ineinanderleben das zweite Moment, womit zugleich dieses verknüpft gedacht wird, daß die göttliche Trinität in der Eminenz durch die Natur Eins ist und in einander lebt.

Fragt man nämlich, warum Vater, Sohn und heiliger Geist, obwohl sie vollkommene Personen, wie drei Menschen sind, doch nur Ein Gott sind, so antwortet man, daß das absolute Einssein, sowie das absolute Ineinanderleben zum Wesen Gottes gehört, weßhalb dadurch die drei Personen doch nur Ein Gott und nur Ein Leben sind und sein können; denn zu einem abgeschlossenen Wesen gehört das Alleinstehen oder die Trennung.

Zu jedem Leben gehören Unterschiede und eine Einheit; aber das göttliche Leben muß durch Unterschiede der höchsten Art, welche nur Personen sein können, und durch eine Einheit der höchsten Art ausgezeichnet sein. Werden also Analogien angewendet, so müssen sie von den endlichen Wesen hergenommen werden, und zwar bedienen sich die Väter für die Unterschiede in Gott, welche eben die drei Personen sind, des Vergleiches mit drei Menschen oder drei Geistern, und für die Einheit dieser Unterschiede unter anderen Analogien, auch der von Licht und Lichtstrahl, oder der menschlichen Vermögen, die sich selbst umfassen und unzertrennbar sind. Wer nun sagen würde, daß durch die erste Analogie mit drei Menschen nur eine spezifische Einheit gelehrt werde, wie Petavius, der bestritte gerade den Punkt, wofür diese Analogie gebraucht wird, und er gliche ganz dem, welcher sagte, daß durch den Vergleich mit Licht und Lichtstrahl oder mit den Kräften der menschlichen Seele die Dreipersönlichkeit geleugnet werde.

Es handelt sich also darum, dieses Verhältniß zwischen dem Urbilde und Nachbilde recht zu fassen, damit aus den Analogien das Urbild erkannt werden kann, sowie, damit die von den Vätern gebrauchten Analogien recht verstanden werden können. Hier handelt es sich vorzüglich um die Analogien für die Einheit der Trinität, indem die anderen sich von selbst verstehen.

111. Um das Verhältniß zwischen dem Urbilde und Abbilde recht zu erfassen, haben wir die einzelnen Momente näher zu erwägen.

Es ist sowohl das Urbild, als das Abbild eine Sache und eine Form, weil nichts ohne Form möglich ist, und sodann ein auf einander bezogenes Sein, und zwar rücksichtlich der Form oder Gestalt, wenn auch das Wesen ein ganz anderes ist. Es hindert also die Wesensverschiedenheit und die Formverschiedenheit nicht, daß sich die Wesen doch in einer Beziehung oder Vergleichung begegnen. Es besteht weder eine absolute Gleichheit, noch eine absolute Verschiedenheit, im Falle das Leben und Sein zum Vergleichungspunkte genommen wird, obwohl Gott und die Creatur an sich absolut

sich unterscheiden. Gott kann kein Wesen, das ihm absolut nicht entspräche oder ganz unähnlich wäre, schaffen.

Es gibt aber ein doppeltes Bild, ein natürliches und ein künstliches. Das erste betrifft das ganze Wesen, indem jeder Mensch dem anderen, wie jedes Individuum dem anderen gleicher Art vollkommen entspricht; das letzte bezieht sich nur auf die äußere Form, indem der Stoff gegen das Bild gleichgiltig ist und erst geformt werden muß. So kommt die Natur oder das Gemälde, welches Christus darstellt, nur nach der Form, welche dem Stoffe, woran das Bild ist, völlig äußerlich ist, in Berücksichtigung; aber auch hier fragt es sich, ob diese Kunstform dem Originale entspricht, weil sie zwar ein Bild sein und doch nicht dem Vorbilde entsprechen kann.

Was die natürliche Gestalt und Form der Wesen unter einander anlangt, so wird die ganz natürliche Gleichheit, welche der ganzen Gattung zukommt, nicht unter die Klasse des Aehnlichen gefaßt. So sind der Chinese, der Araber und der Römer als Menschen gleich und sie entsprechen sich einander; aber man sagt nicht, daß sie sich gleichen oder ähnlich seien, wie zwei Chinesen oder Araber sich gleichen und ähnlich sind.

Diese Aehnlichkeit, welche sich auf die Abstammung gründet, ist eine besondere und spezielle, welche um so größer ist, je näher die Individuen sich stehen, und die sich bei der Entfernung wiederum verliert, wie es bei den sogenannten Menschenracen der Fall ist. Es muß also zwischen dem Vater und Sohne die meiste Aehnlichkeit vorhanden sein; aber auch hier ist ein Sohn dem Vater ähnlicher, als der andere. Von Adam heißt es (Gen. 5, 3), daß er den Seth nach seinem Bilde und Gleichnisse gezeugt habe.

In Bezug auf das Wesen prädizirt man die Gleichheit; so sind alle Menschen einander wesensgleich oder von gleicher Wesensform. Aber von den gleichgebildeten Individuen gilt das Sichgleichen oder Aehnlichsein und Sichentsprechen. So sagt man von dem Sohne, der dem Vater auch äußerlich entspricht, er sei ganz der Vater, sehe ihm ganz gleich oder er sei ihm vollkommen ähnlich. Darauf gründet sich das Verhältniß von Bild und Gleichniß nach der Schrift, sowie, daß der Mensch, welcher das natürliche Bild Gottes ist, insbesondere der nachbildliche Sohn Gottes werden und dem Sohne Gottes gleichgebildet werden soll. Der Mensch wird dadurch ein Gleichbild, ein speziell und in höherer Weise dem Urbilde entsprechendes Bild, wie er auch dem Schöpfer unähnlich werden kann, insoferne in ihm selbst das Aeußere im Zwiespalte mit dem Inneren ist.

Das natürliche Bild ist aber der Grund für die spätere Ausformung und Ausgestaltung, wodurch die Creatur in höherer Weise ein Bild des Urbildes wird. Dieses geschieht in der christlichen Religion, indem wir,

wie der Apostel[301]) sagt, dem Bilde des Sohnes gleichgestaltig werden. Damit sind wir so weit vorgeschritten, um die Schriftlehre im Zusammenhange verstehen zu können.

112. Betrachten wir die heilige Schrift, so läßt sie uns hinsichtlich des Verhältnisses des Urbildes und Abbildes in keinem Zweifel. Denn nur der dreipersönliche Gott hat geschaffen, derselbe, welcher seine Dreipersönlichkeit angedeutet, da er bei der Menschenschöpfung gesprochen (Gen. 1, 26): „Laßt uns den Menschen zu unserem Bilde und Gleichnisse machen!" Wenn der Mensch das Bild und das Gleichniß ist, so muß Gott das Vorbild und Urbild sein, und zwar ein mehr persönliches, weil Niemand, der nur Eine Person ist, zu sich sagt: Laßt uns machen! Darum sagen die Väter[302]), daß insbesondere der Sohn, welcher sich dereinst incarniren sollte, also, daß eine bestimmte Person das Urbild ist, wonach Gott geschaffen, weil nämlich Gott dreipersönlich ist. Die Scholastiker bestreiten übrigens, daß Gott sich als dreipersönlich manifestirt habe (Anm. 79).

Hat nun der dreieinige Gott den Menschen so geschaffen, daß er sein Abbild ist, so kann der Mensch Gott den dreipersönlichen als sein Urbild erkennen, und zwar so, daß er über der Einheit nicht den Unterschied und über dem Unterschiede nicht die Einheit verliert. Diese Erkenntniß ist eine gleichnißmäßige und schlußmäßige, weil nämlich das Sichtbare nicht ein Gleichbild von dem unsichtbaren Gott, sondern ein weit abstehendes Nachbild ist, so daß dieser Abstand im Denken ausgeglichen werden muß. Darum sagt die Schrift[303]), den Heiden es zum Vorwurfe machend, daß sie Gott nicht gefunden hätten, daß der Schöpfer schlußweise oder gleichnißweise aus dem Schöpfungswerke erkannt werde, weßhalb sie keine Entschuldigung hätten, da sie Gott überdieß erkannt, aber nicht geehrt hätten.

Gott manifestirt sich sonach im Schöpfungswerke als Urbild, und zwar für die ganze Entwicklung der Creatur; also muß bei Gott auch der Urtypus der Vielheit vorkommen, weil in der Creatur eine so große Mannigfaltigkeit von Stufen und Formen der Wesen sich manifestirt. Das Men-

---

[301]) **Rom.** 8, 29: Nam quos praescivit, et praedestinavit, conformes fieri imaginis Filii sui, ut sit ipse primogenitus in multis fratribus.

[302]) **Hieronym. in I. Ezech.**: Faciamus enim hominem ad imaginem et similitudinem nostram. Imago autem et similitudo Dei non est corporis forma, sed mentis, descripta ad similitudinem verae imaginis Christi, qui est imago Dei invisibilis.

[303]) **Sap.** 13. 5: *ἐκ γὰρ μεγέθους καλλονῆς κτισμάτων ἀναλόγως ὁ γενεσιουργὸς αὐτῶν θεωρεῖται.* — Rom. 1, 20: *τὰ γὰρ ἀόρατα αὐτοῦ ἀπὸ κτίσεως κόσμου τοῖς ποιήμασι νοούμενα καθορᾶται.* — Vgl. die christliche Lehre von den göttlichen Attributen, S. 17 ff.

schengeschlecht aber gründet sich auf die Abstammung, so daß der eine ensch Vater, der andere Sohn ist. Diese äußere Entfaltung in der Familie, worauf die Stämme und Völker ruhen, ist etwas Nachbildliches selbst innerhalb der Menschheit; aber soll nicht in Gott selbst sich ein ähnliches Verhältniß finden? Nun sagt aber Gott bei dem Propheten[314]): „Soll ich, der ich Andere gebären lasse, nicht selbst gebären, und soll ich unfruchtbar sein, der ich Anderen die Geburt verleihe?" Und auch der Apostel sagt, daß nach dem Vater unseres Herrn Jesu Christi jede Vaterschaft im Himmel und auf Erden genannt werde. Daraus folgt, daß selbst die ganze Trinität oder der Sohn im Verhältnisse zum Vater das Urbild von der Weltvielheit ist.

Das Centralverhältniß für das Urbild und Abbild liegt also in dem Lebensbezuge zwischen Vater und Sohn, weil er der nächste ist; denn die Verschiedenheit der Stämme und Völker bei den Menschen leitet sich davon ab. Also muß auch im Urbilde ein ähnliches Verhältniß bestehen; aber da das urbildliche Verhältniß kein äußeres sein kann, so müssen Vater und Sohn in einem immer gleichen inneren Lebensrapporte bestehen, weßhalb gerade diese Lebenseinheit das Unterscheidende in dem Urbilde ist.

Ist schon das natürliche Sohnesverhältniß das innigste, so muß das persönliche und freie um so mehr sich darauf gründen, weil die persönliche Selbstbildung die unmittelbarste und freieste ist, welche ohne das Urbild nicht möglich ist. Darum sagen die Väter[315]), daß wir nach demselben Bilde, wornach wir geschaffen wurden, auch umgeschaffen werden. Darin besteht die übernatürliche oder freie Gestaltung, weßhalb das Urbild und der Urbildner dieser höchsten Form, Christus, selbst um diese Lebenseinheit mit dem Vater gebeten.

---

[304]) Isa. 66, 9: Numquid ego, qui alios parere facio, ipse non pariam, dicit Dominus? si ego, qui generationem ceteris tribuo, sterilis ero, ait Dominus Deus unus? — Ephes. 3, 15: ex quo omnis paternitas in coelis et in terra nominatur.

[305]) Cyrill. l. 5 in Joan. 3: *φῶς δὲ τὸ ἐξ αὐτοῦ τὴν διὰ τοῦ πνεύματος ἐπὶ τὴν κτίσιν διήκουσαν χάριν, δἰ ἧς ὡς πρὸς θεὸν ἀναπλαττόμεθα διὰ πίστεως, οἱονεὶ σημάντρῳ τινὶ τὴν πρὸς τὸν υἱὸν συμμορφίαν ἀναλαμβάνοντες δἰ αὐτοῦ, ὅς ἐστιν εἰκὼν τοῦ πατρός· ἵνα σώζηται καλῶς ἐν ἡμῖν τὸ καθ᾽ ὁμόιωσιν καὶ εἰκόνα γεγενῆσθαι τοῦ κτίσαντος.* — Cont. Jul. l. 1. p. 22: *εἰκὼν γάρ ἐστι τοῦ θεοῦ καὶ πατρὸς ὁ υἱὸς, πρὸς ὃν καὶ ἡμεῖς μεμορφώμεθα.*

b.

Von dem dreipersönlichen Urleben im Vergleiche zum Abbilde.

§. 37.

113. Auf dem Grunde dieser allgemeinen Bestimmungen zwischen dem Urbilde und Nachbilde haben wir die einzelnen Momente näher zu betrachten. Das nächste Verhältniß bei dem Menschen ist das von Vater und Sohn, weil der Sohn das nächste und persönlichste Gleichbild vom Vater ist, weßhalb er auch vorzüglich das Gleichbild heißt, während die Menschen nur in den allgemeinen Zügen sich gleichkommen. Darum faßt Jedermann das Verhältniß in der Trinität richtig, wenn er Vater und Sohn in Gott zwar wie bei den Menschen, aber gemäß ewiger und immanenter Zeugung begreift; denn wenn ihm etwas nahe liegt, so ist es dieses.

Der Christ weiß, daß die göttlichen und menschlichen Personen in ihrer Art vollkommen, in sich existiren und aus sich frei wirken, oder keine bloßen Bezüge einer und derselben Person sind, weil darauf das Wesen der christlichen Religion beruht. Dagegen lehren die Scholastiker, daß die göttlichen Personen bloße Relationen sind, wie derselbe Mensch Vater und Sohn, sowie Gatte zugleich in einer Person sein kann (Anm. 7); zugleich bekämpfen sie direct den Vergleich der göttlichen Personen mit drei Menschen, der übrigens nur für die Personen, nicht für die Einheit gelten soll (Anm. 266).

Um aber die Einheit darzustellen, bedienen sich die Väter, welche die absolute Natureinheit Gottes festhalten, anderer Analogien, vorzüglich der vom Lichte und vom Lichtstrahle, wovon selbst die Schrift redet, weßhalb der Sohn Licht vom Lichte heißt. Aber auch diese Analogie bestreiten die Scholastiker[306]) aus einem doppelten Grunde; erstens soll der Lichtstrahl vom Lichte nicht unmittelbar ausgehen, also der Sohn nicht unmittelbar vom Vater erzeugt werden, weil ja weder der Vater, noch der Sohn an sich Licht ist. Und gerade dieses ist der zweite Punkt, weßhalb auch Thomas diese Worte „Licht vom Lichte" uneigentlich nennt, weil nämlich die Personen leere Relationen und nur mittelbar das Licht sind. Aber dieses heißt nichts Anderes, als durch absurde Gründe die natürliche und geoffenbarte Wahrheit zugleich bestreiten.

---

[306]) Antóine de ss. trin. cap. 2. a. 7: In divinis splendor est a luce remote tantum et radicaliter. — S. Thomas c. error. Graec. c. 4: Unde et quae sunt propria personarum, de talibus minus inconvenienter praedicantur, ut cum dicitur: Filius lumen de lumine, sapientia de sapientia.

Wie die Scholastiker die Zeugung überhaupt nicht begreifen und das Verhältniß zwischen Vater und Sohn zerstören (Anm. 35), weil der Vater, wenn er aus sich zeugte, einen Vater, nicht einen Sohn erzeugte, und darum sagen, daß der Vater aus etwas, was von ihm unterschieden ist, zeugt, ebenso heben sie auch das Verhältniß zwischen dem Sohne und Vater, soferne der Sohn das Bild, d. h. Gleichbild des Vaters heißt und ist, auf.

Betrachten wir das Verhältniß zwischen dem menschlichen Vater und Sohne, so ist der Sohn dem Vater in einer anderen Beziehung ähnlich, als alle Menschen sich ähnlich sind; also muß der Sohn Gottes aus einem anderen Grunde Bild des Vaters heißen, als jede Person im Allgemeinen der anderen wegen der Homousie gleichgebildet ist. Der Sohn ist nur das Gleichbild oder das Bild des Vaters, weil er in sich den Vater abdrückt, gleichwie der menschliche Sohn den Vater darstellt, im Falle eben die Aehnlichkeit nicht geschwächt oder verhindert wird. Bei Gott kann kein Hinderniß eintreten; weßhalb der Sohn vollkommen in sich den Vater abbilden muß. Er bildet aber den ganzen Vater oder das ganze persönliche Wesen des Vaters nach.

Der Unverstand der Zusammensetzungslehre kann dieses nicht begreifen; denn der Vater ist an sich ein Modus, der mit der allgemeinen Substanz verbunden ist. Wem soll nun der Sohn, der ebenfalls nur ein Modus ist, gleichförmig sein? Nach Petavius ist der Sohn nicht dem Vater, sondern der von dem Vater verschiedenen Substanz gleich, was absolut widersprechend ist; denn zur natürlichen Gleichförmigkeit, im Gegensatze zur künstlichen und künstlerischen gehört nothwendig eine Substanz oder eine Person. Nun ist aber weder der Vater, noch der Sohn eine persönliche Wesenheit; wie kann also das Verhältniß von Original und Gleichbild stattfinden? Da nun auch der Sohn nur indirect oder uneigentlich die Substanz, wie der Vater, ist, so läßt sich diese Ansicht so ausdrücken: Die Substanz ist sich selbst gleich; aber mißbräuchlich sagt man von dem Sohne das Bildsein aus, da er doch nur Modus ist.

---

307) Petav. de trin. l. VI. c. 6. §. 6: Hic nimirum *ὑπόστασις* sive substantia non ipse Pater est, si praecise loquimur, sed aliquid quod est in Patre, quodque Pater quodammodo continet: proprietas, inquam aliqua, sed *οὐσιώδης*, vel usia ipsa, modo quodam abstractionis intellecta. — §. 7: Quaero igitur, cum Filius Patris appellatur *χαρακτὴρ τῆς ὑποστάσεως αὐτοῦ*, figura substantiae ejus, an substantia praecise sit proprietas ipsa relativa, quae subsistentia hodie dicitur. At absurdum est. Non enim Filius est imago paternitatis, nec ejus similis, immo vero oppositus est ei, ab eaque reipsa filiatio differt. An Pater ipse vel hic Deus, prout proprium habet subsistendi modum, ita ut formalis notio sit proprietas essentiam connotans? Sed hoc pe-

Sehen wir aber von diesen Prinzipien ab und nehmen wir die persönliche Substanz des Vaters und Sohnes an, so genügt diese Lehre nicht, daß der Sohn nur nach dem Wesen, nicht nach der Person dem Vater gleichgebildet ist; denn dieses gilt auch vom heiligen Geiste, und doch sagt die Schrift nur vom Sohne aus, daß er das Bild des Vaters ist. Wenn er aber sagt, daß der Sohn dem Vater in dem persönlichen Charakter entgegengesetzt, also nicht gleich sei, so beweist dieses denselben völligen Unverstand, wie hinsichtlich der Zeugung die Behauptung, der Vater, welcher aus sich zeugte, zeugte einen Vater, keinen Sohn. So lächerlich diese Behauptung, ebenso lächerlich ist auch jene Lehre, gleich als ob das Unterschiedene nicht zugleich gleichgebildet sein könnte. Petavius steht nicht an, die entgegengesetzte Lehre für lächerlich zu bezeichnen, und auch die Väter nach seiner Auffassung zu interpretiren. So macht er zu den Worten des Joh. von Damascus, daß der Sohn dem Vater in Allem gleich sei, mit Ausnahme des Ungezeugtseins, die Bemerkung, daß das Bild sich nicht auf die persönliche Eigenthümlichkeit beziehe, also nur auf das allgemeine Wesen, folglich gar nicht auf den Vater gehe, so daß diese Schriftlehre vollkommen sinn- und bedeutungslos nach dieser mechanischen Interpretation wird.

114. Gehen wir zu den Analogien für die Einheit der Trinität über, so ist vorauszubemerken, daß diese Analogien vorzüglich die Einheit darlegen, aber diese ohne eine gewisse immanente Unterschiedenheit nicht darstellen können, weil auch die Unterschiede secundär zur Analogie gehören. Diese aber können keine Personen sein, wie es sich von selbst versteht.

Da nun die ganze Creatur ein Abbild vom Schöpfer ist, so stellen wir zuerst die Analogien aus der unfreien und sodann aus der freien Creatur dar.

Von der Körperwelt werden drei Vergleiche für die Einheit der Trinität, sowie auch für die Gleichzeitigkeit angewendet, nämlich von dem Lichte

---

rinde est ridiculum. Nam dicitur Filius figura substantiae Patris, hoc est, quam Pater habet. Pater autem non habet Patrem neque est in Patre. Tum quod contra priorem significationem objectum est, idem et adversus istam valet. Neque enim Patris ut Pater est, imago est Filius, sed ut est Deus, cum ea tamen conditione, ut sit singularis et subsistens. — Ex quo sequitur id, cujus gratia imago dicitur, non esse hypostasim ipsam, qua hypostasis est, hoc est secundum id quod proprium est, sed communem substantiam. — §. 9. — Quocirca Damascenus l. 1. de fide c. 9: Filium, ait, et characterem vocari paternae hypostasis, quod perfectus sit et subsistens et per omnia Patri similis, excepto eo, quod est Ingenitus (κατὰ πάντα ὅμοιον τῷ πατρὶ εἶναι πλὴν τῆς ἀγεννησίας). Ubi vides a similitudinis et imaginis notione personalem proprietatem excipi.

und Lichtstrahle, von der Quelle und dem Bache, von der Wurzel und dem Stamme.

Der erste Vergleich von dem Lichte wird auch von den Concilien gebraucht, und zwar zu einem mehrfachen Vergleichungspunkte. Licht und Lichtstrahl, sowie die Wärme, drücken außer der Einheit die Gleichzeitigkeit und Untrennbarkeit aus; Licht vom Lichte heißt der Sohn, um dessen vollkommene Erzeugung und Geburt vorzustellen, und da diese immanent ist, um die immerwährende und immer gleiche Zeugung ohne Minderung des Zeugenden zu bezeichnen.

Aber hier ergibt sich auch ein Gegensatz nach dem Zwecke des Vergleiches; denn Licht und Strahl beweist wohl die Unzertrennbarkeit, aber nicht die Selbstheit des Gezeugten. Nennt man aber den Sohn Licht vom Lichte, so liegt darin wohl die Selbstheit, aber nicht direct die Untrennbarkeit. Jenen Vergleich gebraucht das XI. Toletaner Concil (Anm. 80) und Athanasius; diesen die erste ökumenische Synode und Gregor von Nazianz (Anm. 287). Athanasius verwirft zwar das Bild von drei Sonnen; aber Gregor von Nazianz spricht nicht von drei Sonnen schlechthin, sondern von drei in einander seienden Sonnen oder Lichtern, so daß diese drei Sonnen oder Lichter wegen der Immanenz doch nur Eine Sonne und Ein Licht sind.

Da nun beide Analogien vorzüglich Eine Bestimmtheit darstellen, indem die Analogie von drei Lichtern die Selbstständigkeit[309]), die Analogie mit

---

[308]) **Athan.** or. III. c. Ar. n. 4: *ἕν εἰσιν αὐτὸς καὶ ὁ πατὴρ τῇ ἰδιότητι καὶ οἰκειότητι τῆς φύσεως, καὶ τῇ ταυτότητι τῆς μιᾶς θεότητος, καὶ γὰρ καὶ τὸ ἀπαύγασμα φῶς ἐστιν, οὐ δεύτερον τοῦ ἡλίου, οὐδὲ ἕτερον φῶς, οὐδὲ κατὰ μετουσίαν αὐτοῦ, ἀλλ' ὅλον ἴδιον αὐτοῦ γέννημα· τὸ δὲ τοίουτον γέννημα ἐξ ἀνάγκης ἕν ἐστι φῶς, καὶ οὐκ ἄν τις εἴποι, δύο φῶτα εἶναι ταῦτα, ἀλλὰ δύο μὲν, ἥλιον καὶ ἀπαύγασμα, ἓν δὲ τὸ ἐξ ἡλίου φῶς ἐν τῷ ἀπαυγάσματι φωτίζον τὰ πανταχοῦ· οὕτω καὶ ἡ τοῦ υἱοῦ θεότης τοῦ πατρός ἐστιν, ὅθεν καὶ ἀδιαίρετός ἐστι, καὶ οὕτως εἷς θεὸς καὶ οὐκ ἔστιν ἄλλος πλὴν αὐτοῦ.* — 15: *μηδὲ τριῶν ἡλίων ὑπεθέμεδα τὴν εἰκόνα, ἀλλὰ ἥλιον καὶ ἀπαύγασμα καὶ ἓν τὸ ἐξ ἡλίου ἐν τῷ ἀπαυγάσματι φῶς, οὕτω μίαν ἀρχὴν οἴδαμεν.*

[309]) **Cyrill. Alex.** thes. 6. p. 47: *ὁ πατὴρ ἐξέλαμαψεν ἐξ ἑαυτοῦ τὸν υἱὸν, ἀμερίστως τε καὶ ἀδιαστάτως· ὥσπερ οὖν καὶ ὁ ἥλιος τὸ ἐξ αὐτοῦ πεμπόμενον ἀπαύγασμα· ἀλλ' ἐκεῖνο μὴν οὐκ ἰδιοσύστατον, οὔτε τὴν οὐσίαν ἔντελες αὐτὸ καθ' αὑτό· ἔχει γὰρ ἐν τῷ ἡλίῳ τὸ εἶναι· τὸ δὲ θεῖον γέννημα μόνον ἔχον ἐκ τοῦ παραδείγματος τὸ ἐκ πατρὸς προελθεῖν ἀμερίστως καὶ ἀδιαστάτως, ἰδίαν ἔχει τὴν ὕπαρξιν οὐ κεχωρισμένην τοῦ πατρός· ἀλλ' ἐν πατρὶ καὶ μετὰ πατρὸς νοουμένην ὑπάρχουσαν.*

Licht, Strahl und Wärme[310]) aber die Unzertrennbarkeit und Gleichzeitigkeit darstellt, so ergänzen sie sich.

Der zweite Vergleich von Quelle, Bach und Fluß[311]) drückt nicht so passend, als der von dem Lichte, die Einheit aus, obwohl ein Dreifaches und eine Einheit vorhanden ist. Aber es wird damit ebenso wenig, als durch Licht und Lichtstrahl, eine Wechseleinheit bezeichnet, wozu noch der Mißstand kommt, daß dasselbe Wasser bald Quelle, bald Bach und Fluß heißt.

Darum entspricht das Bild von drei sich durchdringenden Lichtflammen dieser Lehre, welche man *περιχώρησις* nennt. Auch der letzte Vergleich von der Pflanze oder von dem Baume[312]) drückt diese Wechseleinheit, wenn auch unvollkommen aus; denn Wurzel, Stamm und Aeste zeigen eine natürliche und wechselseitige Verbindung, was bei der Quelle und bei dem Lichte und Strahle nicht der Fall ist.

Der entsprechendste Beweis in dieser Sphäre erscheint der von einem brennenden Lichte hergenommene, wenn Stoff, Licht und Luft, welche bei dem Brennen zusammen und Eines sind, als die untrennbaren Elemente gefaßt werden; denn hier ist die selbstständige Dreiheit, sowie die Untrennbarkeit, die Gleichzeitigkeit und Immanenz zugleich ausgedrückt.[313]) In dieser Weise ist das brennende Licht ein Bild von dem Leben überhaupt.

Tertullian[314]) faßt alle diese Analogien zur Einheit zusammen. Gegen

---

310) **Athanas. or. 5. c. Ar.:** *καὶ γοῦν γεννᾷ μὲν ἐξ ἑαυτοῦ τὸ πῦρ τήν τε κατὰ φύσιν αὐτῷ προσοῦσαν θερμότητα, καὶ τὸν φωτισμόν· οὔτε δὲ ἐκ τοῦ μὴ εἶναι θερμὸν εἰς τοῦτο προῆλθεν, οὔτε πεπαύσεται γεννῶν τὸ κατὰ φύσιν αὐτῷ προσόν· ἀλλ' ἅμα γέγονε πῦρ καὶ ἦν αὐτῷ τὰ αὐτοῦ.*

311) **Athanas. exp. fidei c. 2.** Anm. 175.

312) **August. de fide et symbolo c. 9:** Itaque fieri potest, ut eadem aqua nunc ad fontis appellationem pertineat, nunc ad fluvii, nunc ad potionis, cum in illa trinitate dixerimus non posse fieri, ut Pater aliquando sit Filius, aliquando Spiritus s., sicut in arbore non est radix nisi radix nec robur est aliud quam robur, nec ramos nisi ramos possumus dicere; non enim quod dicitur radix, id potest dici robur et rami, nec lignum, quod pertinet ad radicem, potest aliquo transitu nunc in radice esse, nunc in robore, nunc in ramis, sed tantummodo in radice, cum illa regula nominis maneat, ut radix lignum sit et robur lignum et rami lignum; nec tamen tria ligna dicantur, sed unum.

313) Vgl. des Verfassers Werk: Die christliche Trinitätslehre, Sulzbach, 1850. S. 54.

314) **Tertull. adv. Praxean n. 8:** Sermo ergo et in Patre semper, sicut dicit: Ego in Patre. Et apud Deum semper, sicut scriptum est: Et sermo erat apud Deum. Et nunquam separatus a Patre aut alius (Deus) a Patre, quia ego et Pater unum sumus. Haec erit probola veritatis, custos unitatis, qua prolatum dicimus Filium a Patre, sed non paratum (separatum!). Protulit enim

die Scholastik beweisen sie dieses: 1. daß jede Person selbstständig ist, wie das Licht vom Lichte, 2. daß jede Person ungetrennt ist, wie Licht und Lichtstrahl, und 3. daß die Personen in einander und damit eine Einheit sind, wie drei in einander seiende Lichtflammen oder Wurzel, Stamm und Aeste im Baume.

Die Scholastiker bestreiten, wie die Selbstheit, so die Immanenz der Personen, wodurch sie der Eine Gott sind; denn die scholastischen Complemente und Modi verhalten sich nicht, wie Wurzel, Stamm und Aeste, wie Quelle und Bach, sondern wie Rechts und Links, wie Höhe und Tiefe, weßhalb alle diese Analogien vollkommen unwahr sind.

115. Die von dem Creaturgeiste hergenommenen Analogien sind wichtiger, aber auch schwieriger. Sie sind wichtiger, weil es gewöhnlich ist, dem Sohne die Erkenntniß und Weisheit, dem hl. Geiste den Willen und die Liebe, wie dem Vater die Werke der Allmacht zuzueignen, was von Seite der Schrift und Kirche (Anm. 80) geschieht, und weil dieses Dreiheitliche auf die Kräfte und Aeußerungen des Creaturgeistes hinweist. Sie sind aber auch schwieriger, weil der Geist sich selbst ein Geheimniß ist und sich nur aus den Aeußerungen schlußweise erkennen kann, und weil gerade in der Bestimmung des Verhältnisses des Wesens und der Kräfte die Scholastiker direct den Vätern widersprechen.

Die Schrift spricht die drei Kräfte des Geistes in Verbindung mit der Liebe in den Worten aus (Matth. 25, 37): „Du sollst Gott deinen Herrn lieben aus deinem ganzen Herzen, aus deiner ganzen Seele (ψύχῃ) und

---

Deus sermonem, quemadmodum etiam paracletus docet, sicut radix fruticem et fons fluvium et sol radium. Nam et istae species probolae sunt earum substantiarum, ex quibus prodeunt. Nec dubitaverim filium dicere et radicis fruticem, et fontis fluvium, et solis radium, quia omnis origo parens est, et omne quod ex origine profertur, progenies est; multo magis sermo Dei, qui etiam proprie nomen Filii accepit; nec frutex tamen a radice, nec fluvius a fonte, nec radius a sole discernitur, sicut nec a Deo sermo. Igitur secundum horum exemplorum formam profiteor me duos dicere, Deum et sermonem ejus, Patrem et Filium ipsius. Nam et radix et frutex duae res sunt, sed conjunctae. Et fons et flumen duae species sunt, sed indivisae. Et sol et radius duae formae sunt, sed cohaerentes. Omne quod prodit ex aliquo, secundum sit ejus necesse est, de quo prodit, non ideo tamen est separatum. Secundus autem ubi est, duo sunt. Et tertius ubi est, tres sunt. Tertius enim est spiritus a Deo et Filio, sicut tertius a radice fructus a frutice; et tertius a fonte rivus ex flumine; et tertius a sole apex ex radio; nihil tamen a matrice alienatur, a qua proprietates suas ducit. Ita trinitas per consertos et connexos gradus a Patre decurrens, et monarchiae nihil obstrepit, et οἰκονομίας statum protegit. Anm. 174. 193. 257. 291.

aus deinem ganzen Gemüthe (διανοίᾳ — mente)." Das Herz entspricht dem persönlichen Willen, die Seele der persönlichen Grundkraft, welche nur den allgemeinen Namen hat, und das Gemüth entspricht der persönlichen Intelligenz. Es durchdringen sich nämlich alle Kräfte, so daß der freie Wille ohne Intelligenz gar nicht denkbar ist. Dieses ist die natürliche und persönliche περιχώρησις der Kräfte in der Erscheinung, welche auf eine wurzelhafte Dreiheit hinweist.

Wie in der göttlichen Trinität die Erscheinungstrinität von der Wesenstrinität wohl zu unterscheiden, aber ohne sie nicht zu begreifen ist, so müssen auch die Erscheinungen im Menschengeiste von dem Grunde dieser Erscheinungen unterschieden werden; aus jenen wird der Grund erschlossen, welcher selbst, um den Erscheinungen zu entsprechen, ein dreiheitlicher sein muß. Darum sind alle Constructionen sowohl der urbildlichen, als der abbildlichen Trinität irrig, wenn sie beides entweder nicht unterscheiden, oder trennen oder zugleich confundiren.

Betrachten wir zuerst die scholastische Methode, so brauchen wir nur an die bekannten Prinzipien zu erinnern (Anm. 96 — 98), wornach nach Thomas die Acte und Potenzen nicht das Wesen des Geistes ausmachen, sondern nur real unterschiedene Accidenzen sein sollen, während die Väter und selbst viele Scholastiker (Anm. 233) das Gegentheil behaupten. Bei Gott sollen aber die Acte das Wesen sein, und es soll überhaupt nur Einen Act geben. Daraus bestimmt sich der Irrthum in der Thomistischen Reconstruction der Trinität in dem Geiste[315]); denn der Geist selbst ist kein Abbild vom Urgeiste, wenn eine solche Differenz besteht. Darum geht auch Thomas so weit, zu behaupten, diese Analogie gelte nur wie bei einem

---

[315]) Thomas s. ph. l. IV. c. 26: Hujusmodi autem divinae trinitatis similitudinem in mente humana possumus considerare.... Et sic tria in mente inveniuntur: mens ipsa, quae est processionis principium in sua natura existens, et mens concepta in intellectu et mens amata in voluntate. Non tamen haec tria sunt una natura, quia intelligere mentis non est ejus esse, nec ejus velle est ejus esse aut intelligere; et propter hoc etiam mens intellecta et mens amata non sunt personae, quum non sint subsistentes; mens etiam ipsa in sua natura existens non est persona, quum non sit totum quod subsistit, sed pars subsistentis, scilicet hominis (!). In mente igitur nostra invenitur similitudo trinitatis divinae quantum ad processionem, quae multiplicat trinitatem. — In hoc autem deficit a repraesentatione divinae trinitatis, quod Pater et Filius et Spiritus s. sunt unius naturae, et singulus horum est persona perfecta, eo quod intelligere et velle sunt ipsum esse divinum. Et propter hoc sic consideratur divina similitudo in homine sicut similitudo Herculis in lapide, quantum ad representationem formae, non quantum ad convenientiam naturae. — Vgl. Anm. 239.

Kunstgegenstande, wie zwischen Herkules und der Statue des Herkules. Ist dieses der Fall, so ist der Geist gar nicht in Betracht gekommen, wie bei der Statue der Stoff gar nicht entscheidend ist. Weiter aber ist der Schluß irrig, daß bei Gott, weil das Erkennen und Wollen die Substanz ist, auch das Wort und die Liebe subsistiren, oder Personen sind, denn sie bleiben und sind Acte, wie die allen Personen zukommenden Acte des Erkennens und Wollens, die ihnen übrigens die Scholastik abspricht. Auch der doppelte Act des Erkennens und Wollens widerspricht schon den Prinzipien.

Die Väter[316]) dagegen lehren, daß die drei Kräfte der Seele ihr Wesen selbst und die Eine Seele sind, weßhalb das Abbild dem Urbilde in Bezug auf die Einheit der Dreiheit entspricht, insoferne nämlich die drei Personen der Eine Gott, wie die drei Vermögen die Eine Seele sind. Als die erste Grundkraft[317] wird das Gedächtniß angesetzt, aber zu beschränkt gefaßt als das Vermögen, etwas zu wissen, d. h. vorzustellen, ohne daran zu denken. Das zweite und dritte Vermögen sind die Intelligenz und der Wille; die zwei letzteren Vermögen entsprechen dem Sohne und dem hl. Geiste, das Gedächtniß aber entspricht dem Vater.

Der hl. Augustin[318]) hat insbesondere diese Analogie genau bestimmt

---

316) Ambros. de dign. cond. hum. c. 2: Si Deus Pater, Deus Filius, Deus Spiritus s. est, non tamen tres dii sunt, sed unus Deus tres habens personas: ita et anima intellectus, anima voluntas, anima memoria, non tamen tres animae in uno corpore, sed una anima tres habens dignitates.

317) Bernard. med. cap. 1. n. 5: Mens imago Dei est, in qua sunt tria, id est, memoria, intellectus et voluntas. Memoriae attribuimus omne, quod scimus, etiamsi non inde cogitemus. Intelligentiae tribuimus omne, quod vera cogitando invenimus, quod etiam memoriae commendamus. Per memoriam Patri similes sumus, per intelligentiam Filio, per voluntatem Spiritui sancto. Nihil in nobis tam simile Spiritui sancto est, quam voluntas vel amor, sive dilectio, quae excellentior voluntas est.

318) August. de trin. l. 10. c. 11. n. 18: Haec igitur tria, memoria, intelligentia, voluntas, quoniam non sunt tres vitae, sed una vita, nec tres mentes, sed una mens, consequenter utique nec tres substantiae sunt, sed una substantia. Memoria quippe, quae vita et mens et substantia dicitur, ad se ipsum dicitur; quod vero memoria dicitur, ad aliquid relative dicitur. Hoc de intelligentia quoque et de voluntate dixerim. Et intelligentia quippe et voluntas ad aliquid dicuntur. Vita autem est unaquaeque ad se ipsam et mens et essentia. Quocirca tria haec eo sunt unum, quo una vita, una mens, una essentia; et quidquid aliud ad se ipsa singula dicuntur, etiam simul, non pluraliter, sed singulariter dicuntur. Eo vero tria, quo ad se invicem referuntur; quae si aequalia non essent, non solum singula singulis, sed etiam omnibus singula, non utique se invicem caperent. Neque enim tantum a singulis singula, verum etiam a singulis omnia capientur. — Me-

und vorzüglich auch die *περιχώρησις* dieser geistigen Kräfte hervorgehoben. Auch wendet er hiebei seine Bestimmungen, was ad se und ad alterum sich verhält und ausgesagt wird, an, wodurch seine Trinitätslehre selbst beleuchtet wird, woraus man das Irrige in der Auffassung des Petavius (Anm. 45) einsieht. Er sagt nämlich, daß das Gedächtniß, die Intelligenz und der Wille nicht drei lebendige Wesen und Geister, sondern Ein Leben und Ein Geist sind; denn das Gedächtniß, soferne es Leben und Geist und Substanz heißt, wird in Bezug auf sich (ad se ipsum) ausgesagt, während es als Gedächtniß in Bezug auf Anderes prädizirt wird, was auch von der Intelligenz und von dem Willen gilt. Jedes ist in Bezug auf sich das Leben und der Geist. Daraus schließt er: daß diese drei Eins sind, insoferne sie Ein Leben und Ein Geist sind oder auf sich sich beziehen, aber drei, insoferne sie sich auf einander beziehen. Die Selbstumfassung dieser drei Vermögen weist Augustinus im Einzelnen nach, und sagt z. B.: Ich erinnere mich, daß ich mich erinnere, daß ich erkenne und will; ich erkenne mein Erkennen, Andenken und Wollen; ich will mein Andenken, Erkennen und Wollen.

Diese Abbildlichkeit der Trinität wiederholt sich also auch bei jedem Acte; denn die Selbstfassung ist gerade der einzelne Act, welcher ohne die anderen nicht möglich ist, obschon der Geist davon abstrahiren kann. Aber selbst der abstracte Act wiederholt in seiner Weise wiederum dasselbe Gesetz. So ist das Erkennen nicht ohne Inhalt und Erkenntnißbild und ohne ihre Einheit möglich.

Ein Irrthum entsteht, wenn das Grundhafte von der Entwicklung, das Concrete von dem Abstracten nicht unterschieden wird, wie wenn gesagt würde: Wie das Erkennen die Einheit von einem Erkennenden und Erkannten ist, so ist das Erkennende der Vater, das Erkannte der Sohn und die Einheit der hl. Geist. Dasselbe ist der Fall, wenn man in dem intellectum, intelligibile und in der ratio beider eine Analogie von der Trinität finden will, ohne daß die Zwischenglieder in Betracht gezogen werden.

Auch in der Dreitheilung aller Wissenschaften in Logik, Physik und Ethik u. s. w. hat man eine Analogie für die Trinität finden wollen; aber es ist wohl zu beachten, daß nicht jede Dreiheit, sondern daß nur die organische Dreiheit ein Spiegel von der Trinität ist, und daß diese Erscheinungsdreiheit zunächst ein Bild von dem Creaturgeiste, dem lebendigen Abbilde von

---

mini enim me habere memoriam et intelligentiam et voluntatem; et intelligo me intelligere et velle atque meminisse; et volo me velle et meminisse et intelligere.

dem lebendigen Urbilde, ist, sowie, daß nur die systematische Entwicklung hiebei vom Werthe ist, da es sich nicht um eine Poesie, sondern um den inneren Zusammenhang handelt.

c.

Von der nachbildlichen Entwicklung des dreipersönlichen Urlebens.

§. 38.

116. Wenn der Satz feststeht, daß der dreipersönliche Gott geschaffen, so folgt von selbst, daß er in seinem Werke mehr oder weniger sein dreipersönliches Urbild abgedrückt hat. Die Väter, wie der hl. Augustin[319]), sagen dieses ausdrücklich, worin ihnen die Scholastiker widersprechen.

Es folgt aber weiter, daß im Fortgange der Entwicklung sich das dreipersönliche Urbild immer mehr manifestiren, sowie, daß auch die abbildliche Trinität n ihrer eigenen Entwicklung das Urbild darstellen muß. Gott selbst, welcher in die Geschichte eingreift, nennt sich den Anfang und das Ende, das *Α* und *Ω*, den, der da ist und der da war und der da kommen wird (Apost. 1, 8), wodurch die Einwirkung des Urbildes und dessen immer klarere Enthüllung angedeutet ist. Diese Enthüllung der Trinität deutet Gregor von Nazianz[320]) an, indem er sagt, daß im alten Testamente der Vater sich klar, der Sohn dunkler manifestirte, während im neuen der

---

[319]) Augustin. de civ. Dei l. XI. c. 24: De trinitate divina, quae per omnia opera sua significationis suae sparsit indicia. — Si nihil aliud est bonitas divina quam sanctitas, profecto et illa diligentia rationis est, non praesumtionis audacia, ut in operibus Dei secreto quodam loquendi modo, quo nostra exerceatur intentio, eadem nobis insinuata intelligatur trinitas, unamquamque creaturam quis fecerit, per quid fecerit, propter quid fecerit. Pater quippe intelligitur Verbi, qui dixit: Fiat. Quod autem illo dicente factum est, procul dubio per Verbum factum est. In eo vero quod dicitur: Vidit Deus, quia bonum est, satis significatur, Deum nulla necessitate, nulla suae cujusquam utilitatis indigentia, sed sola bonitate fecisse quod factum est, id est, quia bonum est, quod ideo, posteaquam factum est, dicitur, ut res quae facta est, congruere bonitati propter quam facta est, indicetur. Quae bonitas si Spiritus sanctus recte intelligitur, universa nobis trinitas in suis operibus intimatur.

[320]) Greg. Nazianz. or. 37. p. 608: *ἔχει γὰρ ὄντως· ἐκήρυξε φανερῶς ἡ παλαιὰ τὸν πατέρα, τὸν υἱὸν ἀμυδρότερον· ἐφανέρωσεν ἡ καινὴ τὸν υἱὸν, ὑπέδειξε τοῦ πνεύματος τὴν θεότητα· ἐμπολιτεύεται νῦν τὸ πνεῦμα, σαφέστερον ἡμῖν παρέχον τὴν ἑαυτοῦ δήλωσιν.*

Sohn selbst erschienen sei, und der hl. Geist zwar seine Gottheit geoffenbart habe, aber sie uns noch vollkommner enthülle.

In der Entwicklung der Creaturwelt, welche selbst eine Dreiheit ist, manifestirt sich sowohl in der Ausbildung und Ausbreitung oder Einzelnbildung, als auch in der Sammlung und Ineinsbildung eine Dreiheit, welche auf die Urdreiheit zurückweist, weil sich in der Wirkung nur das Substanziale darstellen kann. Auch im Irrthume manifestirt sich dieselbe Dreiheit, jedoch ohne innere Einheit, weßhalb der entwickelte Irrthum die Wahrheit bezeugen muß.

Aber es besteht zwischen dem letzten Abbilde und zwischen dem dreipersönlichen Urbilde der größte Abstand, weßhalb der, welcher die entfernte Dreiheit erkennt, noch keineswegs dazu kommt, die göttliche Trinität zu erkennen und recht zu erfassen oder aus der Erscheinung zu erschließen. Auch selbst da, wo die Offenbarungslehre vorausgesetzt wird, wird es dem getrübten Geiste schwer, wegen seiner eigenen Unordnung, dieses Verhältniß recht zu erkennen. Die Scholastiker liefern ein schlagendes Beispiel hievon, weil sie falsche und disharmonische Prinzipien zum Ausgangspunkte nehmen, und weil sie selbst die Analogien für die Trinität ganz unrichtig fassen. In diesen Irrthum verfielen sie, weil sie ihre eigenen falschen Begriffe zum absoluten Maßstabe nahmen und diese nicht selbst einheitlich bestimmten.

Dieser Abstand zwischen der summa und ima trinitas ist ein unermeßlicher; aber der Geist vermittelt ihn, in die Geschichte versetzt, und er erschließt die höchste Dreiheit, zuerst ahnend und später klarer erkennend, daß Gott kein einsames Wesen sein könne und darum in sich selbst dreipersönlich sein müsse. Aber die bestimmte Erkenntniß entspringt von der sich manifestirenden Trinität selbst. Ja, gerade dieser Abstand, welcher sich auf das Verhältniß des Abbildes zum Urbilde gründet, bildet das Vermittlungsprinzip; denn der Geist sagt und schließt: Weil es hier eine dreiheitliche Einheit gibt, indem nach dem Wesen drei Reiche bestehen und die Völker nach der Dreiheit sich gegliedert haben, so muß es eine höchste dreiheitliche Einheit geben. Dieser Zusammenhang liegt auch den Worten Christi zu Grunde, wodurch er um die Einheit der Gläubigen bittet, wie der Vater und er Eins sind; denn die Gläubigen haben nur eine abbildliche Einheit, aber doch bildet diese Einheit, durch das Wort „Wie" angedeutet, den Grund, um auf die höchste Einheit zu schließen oder diese vorauszusetzen. So verfahren auch die Väter.[321])

---

[321]) Ambros. in symb. Apost. c. 5: Si omnium credentium, sicut scriptum est (Act. 4), erat anima una et cor unum, si omnis qui adhaeret Domino, unus spiritus est, ut Apostolus (I. Cor. 6) dixit, si vir et uxor in carne una

117. Die Einzelnbildung und Nachbildung ist in der Sprache eine nothwendige, in der Wissenschaft eine freie, weßhalb sowohl in der nothwendigen, als auch in der freien Art der Nachbildung sich das Wesen des Geistes manifestiren muß, welches gleichsam der Erscheinungstrinität entspricht.

In der Sprache kommt nur das Wesen des Erkennens, welches einen Gegenstand in sich nachbildet, oder das Wesen der Erkenntnißkraft zur Manifestation. Subject, Prädicat und Copula finden sich in jeder vollkommenen Sprache; aber dieses ist ein idealer dreiheitlicher Organismus, welcher das Wesen des Erkennens und damit den erkennenden Geist manifestirt. Darin liegt also ein Reflex von der Trinität.

In der Speculation aber, welche die nothwendigen Denkgesetze und Denkformen voraussetzt, kann eine harmonische oder disharmonische Fortbildung stattfinden; so ist die Compositionslehre der directeste Widerspruch gegen die Erkenntnißgesetze, wie die leere Selbstentwicklungslehre. Aber der disharmonische Tenar tritt überall hervor, welcher auf den wahren und organischen hinweist.

In Bezug auf die Zusammenfassung ist die Metaphysik die oberste Disciplin und hier die Theologie. Die zwei Extreme sind aber in Bezug auf das Realsystem die Lehre von einem abstracten und zuletzt unpersönlichen Gott, sowie von dem Pantheismus oder Pankosmismus und Panlogismus, wie man sich auszudrücken pflegt, wenn nämlich über der Einheit die Vielheit oder über der Vielheit die Einheit zu Grunde geht.

In der Mitte steht die christliche Trinitätslehre, weßhalb Gregor von Nazianz[322]) sagt, daß die Gottheit weder einsam, noch unermeßlich getheilt, weder ohne Gemeinschaft, noch ohne Ordnung ist, wie das eine Extrem bei dem sich abschließenden Judenthume, das andere bei dem sich abschließenden Heidenthume hervortritt. Die christliche Lehre erweist sich daher diesen Abirrungen gegenüber als die Mitte und als die Wahrheit.

Erkennt sich aber der Geist als Abbild von der Trinität oder erfaßt er sein dreiheitliches Wesen, so kann er sich schlußweise, wie der hl. Au-

---

sunt, si omnes homines, quantum ad naturam pertinet, unius substantiae sumus, si hoc de humanis scriptura dicit, quia multi unum sunt, quorum nulla potest esse cum divinis comparatio: quanto magis Pater et Filius in divinitate unum sunt, ubi nec substantiae nec voluntatis ulla est differentia? Namque aliter quomodo unum Deum dicemus? Diversitas plures facit; unitas potestatis excludit numeri quantitatem, quia unitas numerus non est.

[322]) Greg. Naz. or. 13. p. 200: ἵνα μήτε στενὴ μένῃ ἡ θεότης, μήτε εἰς ἄπειρον χέηται· τὸ μὲν γὰρ ἀφιλότιμον, τὸ δὲ ἄτακτον· καὶ τὸ μὲν Ἰουδαϊκὸν παντελῶς, τὸ δὲ Ἑλληνικὸν, καὶ πολύθεον.

gustin[323]) lehrt, zu seinem dreipersönlichen Urbilde erheben. Zwei oder mehre Götter widersprechen sich, weil entweder beide nicht genügen, oder Einer überflüssig sei. Gibt es aber nur Einen Gott, so kann dieser nicht ohne Weisheit und Liebe sein. Die Weisheit und Liebe müssen selbst Personen sein, weil bloße Kräfte kein adäquates Verhältniß, wie es in der Freundschaft besteht, begründen.

Auf dem Standpunkte der unsystematischen Wissenschaft erscheint die Erkenntniß aus der Analogie als die mangelhafteste; aber nicht so, wenn der Abstand zwischen Urbild und Abbild in Erwägung kommt, wie es in der systematischen Wissenschaft der Fall ist. Es wird in der letzten Fuge der Wissenschaft dieselbe Gesetzmäßigkeit, wie im Ganzen erkannt, und folglich dient der geringste Reflex zur Erkenntniß des Urbildes.

118. Die Ineinsbildung und Gesammtfassung wird durch die Religion vollzogen; denn die Religion als Gottesbund schließt die Manifestation der Trinität und die Hingabe der Creatur an Gott in sich.

Zwischen der höchsten Trinität und der untersten im Erkenntnißreflexe liegt die mittlere, welche gleichsam das Centrum von beiden und der wahre Mittelpunkt in der Gesammtentwicklung ist. Im apostolischen Symbolum haben wir diese Einheit der Wesens- und Erscheinungstrinität mit dem Menschengeschlechte gemäß der geschichtlichen Entwicklung, weßhalb hier jede Abstraction aufgehoben ist. Als der Mittelpunkt von der ganzen Religion und Geschichte aber erscheint Christus, der Gottmensch, oder die aus drei Substanzen bestehende Person, wie Gott zugleich drei Personen, Vater, Sohn und heiliger Geist ist. In Christus ist also die ganze Realwelt am lebendigsten vermittelt, die Geister- und Naturwelt mit der Menschheit, gleichwie die vorchristliche Menschheit mit der nachchristlichen, so daß nur Eine Kirche oder lebendige Gemeinschaft in Christus als dem Haupte besteht.

Darum wird die göttliche Trinität nur in Christus und nach Christus vollkommen erkannt. Die Speculation, welche sich aus natürlich wahren

---

[323]) S. August. de trin. l. 9. cap. 5: Mens itaque rationalis considerans haec tria et illam unam essentiam in qua ista sunt (scil. mens, notitia, amor), extendit se ad contemplationem creatoris, et videt unitatem in trinitate et trinitatem in unitate. Intelligit enim, unum Deum esse, unam essentiam, unum principium. Intelligit enim, quia si duo essent, vel uterque insufficiens esset, vel alter superflueret, qui si aliquid deesset uni, quod haberet alter, non esset ibi summa perfectio. Si vero nihil uni deesset quod haberet alter, cum in uno essent omnia, alter superflueret. Intellexit ergo, unum esse Deum omnium auctorem, et vidit, quia absque sapientia non sit, quasi res fatua; et ideo intellexit eum habere sapientiam, quae ab ipso genita est, et quia sapientiam suam diligit, intellexit etiam ibi esse amorem.

Prinzipien zu dieser Einsicht erhebt, ist eine wahrhaft christliche; denn es ist hier nicht blos das Nächste, gleichsam Theologische in den Kreis der Religion gezogen, sondern so zu sagen die *περιχώρεσις* vollkommen in dem Erkennen durchgeführt. Die Dialektik ist dieselbe, wie in der Trinitätslehre, nämlich die Einheit in der Dreiheit und die Dreiheit in der Einheit.[324])

Die Wissenschaft muß ein Reflex von der Weltgeschichte sein; wenn also die Theologie die Extreme nicht zu überwinden oder nur positiv festzuhalten weiß, so ist sie von der Lösung ihrer Aufgabe noch weit entfernt. Der theologische Irrthum führt zu dem religiösen und practischen, welcher entweder ein Rückfall in das Judenthum oder in das Heidenthum ist. Der erstere ist der Sabellianismus oder Modalismus, der letztere der Paganismus oder Polytheismus. Daß die christliche Lehre beide Irrthümer aufhebe, sagen die Väter, wie Gregor von Nyssa[325]) und Fulgentius[326]); aber

---

[324]) Vgl. des Verfassers Werk: Grundriß zum Systeme der christlichen Philosophie. II. Auflage. Straubing, 1852.

[325]) Greg. Nyssen. or. cat. c. 3: *ἐπειδὰν τὸ διακεκριμένον ἐν τούτοις κατανοήσεις, πάλιν ἡ τῆς φύσεως ἑνότης τὸν διαμερισμὸν οὐ προσίεται· ὥστε τὸ τῆς μοναρχίας μήτε σχίζεσθαι κράτος εἰς θεότητας διαφόρους κατατεμνόμενον, μήτε τῷ Ἰουδαικῷ δόγματι συμβαίνειν τὸν λόγον, ἀλλὰ διὰ μέσον τῶν δύο ὑπολήψεων χωρεῖν τὴν ἀλήθειαν, ἑκατέραν τε τῶν αἱρέσεων καθαιροῦσαν καὶ ἀφ᾽ ἑκατέρας παραδεχομένην τὸ χρήσιμον· τὸ μὲν γὰρ Ἰουδαίσμου καθαιρεῖται τὸ δόγμα τῇ τε τοῦ λόγου παραδοχῇ καὶ τῇ πίστει τοῦ πνεύματος· τῶν δὲ Ἑλληνιζόντων ἡ πολύθεος ἐξαφανίζεται πλάνη, τῆς κατὰ φύσιν ἑνότητος παραγραφομένης τὴν πληθηντικὴν φαντασίαν· πάλιν δ᾽ ἂν ἐκ τῆς Ἰουδαϊκῆς ὑπολήψεως ἡ τῆς φύσεως παραμενέτω, ἐκ δὲ τοῦ Ἑλληνισμοῦ ἡ κατὰ τὰς ὑποστάσεις διάκρισις μόνη, θεραπευθείσης ἑκατέρωθεν καταλλήλως τῆς ἀσεβοῦς ὑπονοίας· ἔστι γὰρ ὥσπερ τις θεράπεια τῶν μὲν περὶ τὸ ἓν πλανωμένων ὁ ἀριθμὸς τῆς τριάδος, τῶν δὲ εἰς πλῆθος ἐσκεδασμένων ὁ τῆς ἑνότητος λόγος.*

[326]) Fulgentius in lib. ad Donatum c. 12: Si quem vero audieris ita tres personas Patris et Filii et Spiritus sancti dicere, ut velit tres naturas istarum trium personarum asserere, Arianum haereticum sine dubitatione intellige. Verum est enim, quod Sabelliani de natura Patris et Filii et Spiritus s. credunt, sed falsum est, quod tres personas esse non credunt. Verum est etiam, quod Ariani tres personas Patris et Filii et Spiritus s. dicunt, sed falsum est, quod istarum trium personarum tres naturas persuadere contendunt. Perverse itaque Ariani naturam trinitatis dividunt et personas Sabelliani confundunt, cum ita sit una natura Patris et Filii et Spiritus s., ut non una persona, quia alia est persona Patris, alia Filii, alia Spiritus sancti. — Hier sieht man, was die Worte vom Symbolum Quicunque: neque substantiam separantes, bedeuten, sowie, daß die Scholastiker, welche die Väter wegen des Vergleiches der Trinität mit drei menschlichen Personen anschuldigen, die Per-

hier kommt vorzüglich dieses in Betracht, daß die wahre und volle Entwicklung in dem Christenthume liegt, welches im Keime in der Weltgründung und Menschenschöpfung, sowie in der Verheißung eines Erlösers grundgelegt, endlich zur Manifestation gekommen ist und am Ende der Zeit in voller Herrlichkeit sich zeigen wird.

II.

Von den realen Einheitsgründen der Trinität.

A.

Die Trinität ist Ein Gott, weil die ganze Trinität, wie jede Person die ganze Gottheit ist.

a.

Von der positiven Begründung dieser Lehre.

§. 40.

179. Die realen Einheitsgründe der Trinität setzen die idealen, welche sich auf das Wesen des Urlebens beziehen, voraus und entwickeln sie näher. Sie betreffen die dem Urleben immanenten Unterschiede, oder die Personen, welche einzeln und zusammen die ganze Gottheit sind.

Die einzelnen Momente in dieser Entwicklung beziehen sich zuerst auf das Ineinanderlebende, die immanenten Unterschiede in Gott, oder die Personen, sodann auf den Lebensprozeß, das Ineinanderleben, worin diese drei Personen sich befinden, endlich auf die Einheit von beiden Momenten in Betreff des Urlebens, welches die höchsten Unterschiede und die höchste Einheit in sich schließt.

Weil das Wesen des Trinitätsdogma in der Lehre von drei vollkommenen, von drei wesensgleichen und von drei wesenseinigen Personen, die Vater, Sohn und heiliger Geist heißen, besteht, so haben wir auch hier wiederum davon auszugehen und die näheren Bestimmungen daranzuknüpfen.

Das zu beweisende Thema enthält die einfache Kirchenlehre (6), daß

---

sonen vermengen; denn der schaffende Vater ist die Substanz und der Modus, der erlösende Sohn und der heiligende Geist sind ebenso dieselbe Substanz mit einem besonderen Modus. Um drei Personen zu erhalten, muß man drei unterschieden wirkende Personen annehmen; also ist dieselbe durch einen dreifachen Modus wirkende Substanz die Eine Person.

die Trinität einzeln und zusammen die Gottheit ist, und nimmt diese gerade zum Grunde für die Einheit Gottes, und zwar darum, weil die Erklärung und geistige Erfassung dieses Satzes: daß die Personen zusammen und einzeln Gott sind, zugleich die Begründung enthält. Denn was bei dem ersten Anblicke einen absoluten Widerspruch zu enthalten scheint, erweist sich bei näherer Betrachtung als vollkommene Harmonie.

Der Grund liegt in der geistigen Erkenntniß im Gegensatze zur mechanischen und in dem geistig Einfachen und Ganzen und Einigen im Gegensatze zum mechanisch Einfachen und Ganzen. So ist jede Person einfach, weil Geist und plenus Deus; aber weil die Personen nicht außer einander sind, so sind sie Geist und nur Ein Geist, weil Alles von Natur aus Einige, das Nichtaußereinanderseiende, einfach und das vollkommen Einige Geist ist.

Das geistig Einfache schließt ungleichartige und außer-, wie nebeneinander seiende Unterschiede aus, aber gleichartige ineinander seiende Unterschiede ein. Darum ist die Masse, wie das Wasser und das Holz, nicht einfach, sondern zusammengesetzt. Ebenso ist der Mensch und Christus zusammengesetzt, weil die Unterschiede ungleichartig und darum nur relativ ineinander sind. Was sich vollkommen durchdringt, wie das Licht, ein Licht in dem anderen, heißt nicht zusammengesetzt. Da nun das geistig Einfache die immanenten Unterschiede nicht ausschließt und da die drei Personen sowohl consubstantial, als auch in einander sind, so folgt, daß nicht nur jede Person für sich Geist und einfach, sondern auch, daß sie zusammen einfach und nur Ein Geist sind.

Die Scholastik kennt nur das mechanisch Einfache, welches alle Unterschiede ausschließt, weßhalb sie die Personen trennt, um keine Zusammensetzung annehmen zu müssen (Anm. 26 — 28, 298, 308), und mit der Wesenheit als Modi verbindet und wegen der Verbindung confundirt. Damit rettet sie wohl die Eine Substanz, aber sie entgeht der Zusammensetzung nicht, weil die Personen nichts Ganzes und Vollkommenes sind, und weil sie als an sich nicht geistig Einfaches und Einiges, mit der Einen Substanz eine Zusammensetzung bilden.

Die Vollkommenheit besteht in der sich selbst fassenden und behauptenden Einheit und geistigen Ganzheit. Nur das Lebendige ist eine Ganzheit und nur das geistig Lebendige behauptet und besitzt sich als Einheit, weßhalb die göttlichen Personen das Leben in sich selbst besitzen, ganz Gott und die volle Gottheit sein müssen. Wie die einzelne Person Unterschiede in sich schließt, erkennt und will, ohne aufzuhören, Geist zu sein, so hören die drei immanenten und homogenen Personen nicht auf, zusammen einfach und Ein Geist, Ein Gott, das Eine göttliche Wesen zu sein.

Die Ausdrücke, daß etwas ein Ganzes oder ganz sei, in etwas oder aus etwas bestehe (subsistere, Anm. 151) oder daraus constituirt sei, bezeichnen an sich nicht die Zusammensetzung und das aus unganzen Theilen Bestehende, sondern sie gelten von dem Geistigen und Ungeistigen. Das Ganze, welches Einzelnes und Theile in sich schließt, bezeichnet nicht nothwendig etwas aus quantitativen Theilen Bestehendes; denn auch das Einzelne und die Theile können wiederum etwas Ganzes sein; wie könnte sonst von der ganzen Gottheit in der Trinität in den Concilien die Rede sein?

Aber Gott kommt die höchste Einfachheit und Totalität, sowie Selbstfassung und Einheit zu; denn der Creaturgeist ist zwar einfach gegen den Leib betrachtet, aber nicht in der Weise einfach und in sich gefaßt, wie Gott.[327])

120. Die Concilien lehren ausdrücklich die Einfachheit und geistige Totalität einer jeden Person, wie aller drei Personen, worin gerade das Eigenthümliche des göttlichen Wesens besteht.

Gewöhnlich wird dieses so ausgedrückt, daß jede Person Gott ist, und daß alle drei Personen doch nur Ein Gott sind; denn die Person kann als vollkommene nur etwas Volles und Ganzes, also Geist und nur das ganze und volle geistige Wesen sein, und wenn jede Person ebenso das ganze Wesen ist, so sind sie zusammen doch nur das Eine und ganze Wesen wegen der geistigen Totalität, insoferne die drei Personen sich vollkommen durchdringen und umfassen. Es ist jede Person Geist und alle drei sind Ein Geist und darum einfach, gleichwie jedes Licht ganz und einfach und gleichwie zwei und mehre geeinte Lichter doch nur Ein Licht sind, um diese Analogie der Kirche zu gebrauchen.

Das IV. Lateran=Concil sagt nicht nur (6), daß das höchste Wesen Vater, Sohn und heiliger Geist, jeder einzeln und alle zusammen ist, sondern es nennt auch die drei Personen das Eine und durchaus einfache (simplex omnino) Wesen, sowie den Vater, weil er ganz sein Wesen mittheilt, ohne es in sich zu mindern, eine untheilbare und durchaus einfache Wesenheit.[328]) Dasselbe spricht auch das XI. Concil von Toledo[329]) aus.

---

[327]) Augustin. de trin. l. XI. c. 6: Creatura quoque spiritualis, ut est anima, in comparatione quidem corporis est simplex, sine comparatione vero corporis multiplex et non simplex, quae ideo simplex dicitur respectu corporis, quia mole non diffunditur per spatium loci, sed in unoquoque corpore et in toto tota est et in qualibet ejus parte tota est. — Deus vero etsi multiplex dicatur, vere tamen et summe simplex est.

[328]) C. Lat. IV. c. 2: Pater enim ab aeterno Filium generando, suam substantiam ei dedit: ac dici non potest, quod partem substantiae suae illi dederit, et partem ipse sibi retinuerit, cum substantia Patris indivisibilis sit, utpote simplex omnino.

[329]) Conc. Tolet. XI.: Nec enim eundem Filium Dei, pro eo quod de Patre

Damit erörtern die Concilien die Homousie des Sohnes mit dem Vater näher, weil er die ganze Natur vom Vater erhält, ohne daß die Wesenheit aufgehoben oder vermindert wäre. Darum nannte das I. Concil von Nicäa den Sohn Licht vom Lichte, wie Gott von Gott, um dessen ganze und ungetheilte persönliche Natur auszudrücken; denn das Licht ist überall ganz. Sonderbarer Weise hat man gerade in dem, wodurch die Emanationslehre aufgehoben ist, einen Nachklang davon, wenn auch nicht diese finden wollen.[330]) Auch Thomas findet diese Bezeichnung für nicht entsprechend (Anm. 72).

Alle Concilien wiederholen dieselbe Lehre direct oder doch indirect, indem sie jede Person vollkommen und vollständig Gott nennen (6) u. s. w. Diese Lehre, welche mit der Homousie der Trinität verbunden ist, verliert nach dem Modalismus der Scholastiker allen Sinn; denn wie kann der Sohn wahrer und vollkommener Gott, Licht vom Lichte heißen, wenn er es nur uneigentlich oder in obliquo, und wenn er an sich oder in recto nur Modus ist?

121. Die Lehre der Väter stimmt damit vollkommen überein, indem sie die Homousie und Einheit der Trinität nur nach der geistigen Ganzheit und Größe erklären.

Der hl. Athanasius[331]) schärft ein, daß man bei dem Worte *ὁμοούσιος* nicht an eine Theilung der Gottheit denken, sondern es so fassen soll, wie das Unkörperliche Eines und ungetheilt ist. — Joh. v. Damascus[332]) sagt, daß jede Person als vollkommene Selbstheit (*ὑπόστασις*) zu fassen

---

sit genitus, desectae naturae portiunculam nominamus, sed perfectum Patrem perfectum Filium sine diminutione, sine desectione genuisse asserimus, quia solius divinitatis est inaequalem Filium non habere. — Singulariter ergo, ut unaquaeque persona plenus Deus et totae tres personae unus Deus confitetur et creditur.

[330]) H. Ritter, über die Emanationslehre im Uebergange aus der alterthümlichen in die christliche Denkweise. Göttingen, 1847. — Ebenso sagt Berlage, kath. Dogmatik, III. S. 488, daß „in dem Symbolum selbst z. B. in dem gebrauchten Bilde: Licht aus Licht, noch Anklänge an emanatistische Vorstellungen vorkommen."

[331]) Athanas. de decret. Nic. Syn. p. 419: *τὸν αὐτὸν τρόπον τοῦ ὁμοουσίου ἀκούοντες, μὴ εἰς τὰς ἀνθρωπίνας αἰσθήσεις πίπτοντες, μερισμοὺς καὶ διαιρέσεις τῆς θεότητος λογιζώμεθα, ἀλλ' ὡς ἐπὶ ἀσωμάτων διανοούμενοι, τὴν ἑνότητα τῆς φύσεως καὶ τὴν ταυτότητα τοῦ φωτὸς μὴ διαιρῶμεν.*

[332]) Joan. Damasc. O. F. I. c. 8: *φαμὲν δὲ, ἕκαστον τῶν τριῶν τελείαν ἔχειν ὑπόστασιν, ἵνα μὴ ἐκ τριῶν ἀτελῶν μίαν σύνθετον φύσιν τελείαν γνωρίσωμεν. — Τελείας μὲν οὖν τὰς ὑποστάσεις φαμὲν, ἵνα μὴ σύνθεσιν ἐπὶ τῆς θείας νοήσωμεν φύσεως· σύνθεσις γὰρ ἀρχὴ διαστάσεως.*

sei, um nicht aus drei unvollkommenen Eine zusammengesetzte volle Natur zu erzeugen. — Der hl. Augustin[333]) lehrt gleichfalls, daß die drei Personen sich nicht wie Theile zu einander verhalten, sondern daß jede Person nicht mehr und weniger als jede andere und als alle drei zusammen ist, weil es sich hier um eine geistige, nicht um eine körperliche Größe handle. — Ebenso lehrt er weiter, daß, wenn die Eigenschaften der Güte, der Weisheit und Macht u. s. w. keine Theile in jeder Person sind, auch die in einander seienden Personen keine Theile und darum nicht zusammengesetzt, sondern höchst einfach und ungetheilt sind. Die absolute Immanenz bewirkt, daß der zeugende, gezeugte und ausgehende Gott, um mit dem hl. Anselm (Anm. 297) zu sprechen, nur Ein Gott sind, wie das Licht im Lichte nur Ein Licht ist.

Die göttliche Person als plenus et perfectus Deus läßt sich nicht

---

333) August. adv. Max. l. 3. c. 10: In trinitate ergo, quae Deus est, et Pater Deus est, et Filius Deus est, et Spiritus s. Deus est, simul hi tres unus Deus. Nec hujus trinitatis tertia pars est unus nec majus aliquid duo, quam unus est ibi, nec majus aliquid sunt omnes quam singuli, quia spiritualis, non corporalis est magnitudo. — De trin. l. VII. c. 6: In his rebus non tantum est unus homo, quantum tres homines simul, et plus sunt aliquid homines duo, quam unus homo, et in statuis aequalibus plus auri est tres simul, quam singulae, et minus auri est una, quam duae. At in Deo non ita est; non enim major essentia est Pater, Filius et Spiritus s. simul, quam solus Pater aut solus Filius, sed tres simul illae substantiae sive personae, si ita dicendae sunt, aequales sunt singulis, quod animalis homo non capit. — Adv. Max. l. c.: Tu nempe dixisti unum Deum non ex partibus esse compositum, et hoc de Patre tantum vis intelligi. Ille, inquis, virtus est ingenita, simplex, et tamen in hac simplici virtute multa videris commemorare, cum dicis: Deus Deum genuit, bonus bonum genuit, sapiens sapientem, clemens clementem, potens potentem. Numquid ergo bonitas et sapientia et clementia et potentia tres partes sunt unius virtutis, quam simplicem esse dixisti? Si dixeris, partes sunt, simplex ergo virtus ex partibus constat. Et simplex ista virtus te definiente, unus est Deus; ergo Deum ex partibus compositum esse dicis. Non dico, inquis, non sunt partes. Si ergo in una persona Patris et illa invenis, quae plura videntur, et partes non inveneris, quia una virtus simplex est, quanto magis Pater et Filius et Spiritus sanctus, et propter individuam deitatem unus Deus est, et propter uniuscujusque proprietatem tres personae sunt, et propter singulorum perfectionem partes unius Dei non sunt? Virtus est Pater, virtus est Filius, virtus est Spiritus sanctus. Hoc verum dicis, sed quod virtutem de virtute genitam et virtutem de virtute procedentem non vis eandem habere naturam, hoc falsum dicis, hoc contra fidem rectam et catholicam dicis. — De trin. l. 7. c. 4: . . . propter ineffabilem conjunctionem haec tria simul unus Deus. — Vgl. Anm. 318.

mit materiellen Gegenständen, wie mit Gold und Silber, und daraus gefertigten Kunstgegenständen oder mit außer einander seienden Wesen, z. B. mit drei Geistern oder drei Menschen hinsichtlich der Einheit vergleichen sondern nur mit Einer geistigen Natur, mit der Seele z. B., welche überall ganz ist. Es gibt wohl eine Steigerung in den Naturen und Substanzen, indem die eine vollkommener ist, als die andere; aber jede Substanz ist etwas Einiges und Ganzes oder Vollständiges. Eine unganze oder halbe und unvollständige Substanz gibt es nicht, wie die Scholastik lehrt, so daß diese unganze Substanz durch Ergänzungen und Zuthaten erst vollständig würde. Die Person als ultimo completa substantia rationalis naturae ist das gerade Widerspiel von der persönlichen Substanz.

Während alle Geschöpfe nach der Scholastik aus Natur und Individualität, aus Potenz und Actus oder Materie und Form u. s. w. wie aus real unterschiedenen Theilen zusammengesetzt gedacht werden, soll Gott im Gegentheile so einfach sein, daß er alle unterschiedene Vielheit von sich ausschließt und sie vermöge einer einfachen Kraft besitzt. Diese Einfachheit ist die mechanische und abstracte; aber wenn das Erkennen und Wollen nicht wirkliche Acte Gottes sind, wie kann von einer Production durch die Intelligenz und den Willen in Gott die Rede sein? Der virtuale Unterschied der Späteren[334]), welcher weder rein rational, noch rein real sein will, ist ein widersprechender; oder wie soll denn ein Unterschied entstehen, wenn als Prinzip feststeht, daß es in Gott nur Einen Act gibt, nämlich sein Wesen (Anm. 112)? Oder muß Gott nicht Alles wollen, was er erkennt? Es soll die Einfachheit in dem Wesen bestehen; aber wenn die Trinität hinzugedacht wird, so hört Gott auf, einfach zu sein (Anm. 165, 176). Diese abstracte und mechanische Einfachheit, welche zudem die Zusammensetzung nicht vermeidet, widerspricht also direct der kirchlichen Lehre von der geistigen Totalität und Einfachheit, welche nicht die Unterschiede, sondern nur das Außereinandersein ausschließt.

---

[334]) Tournely de trin. qu. 2. a. 3: Quae re ipsa non distinguuntur, in Deo tamen per mentem cum fundamento in re (propter summam divinae naturae perfectionem, qua fit, ut etsi omnino simplex, pluribus tamen distinctis aequivaleat), distinguimus; et ita operationes intellectus consideramus quasi aliam ab operatione voluntatis, cum tamen una et eadem re ipsa sit ejusdem naturae divinae operatio. — Wenn Gott nur Einen Act besitzt, und wir ihm unterschiedene Acte, das Erkennen und Wollen, zuschreiben, so besteht ein directer Widerspruch, und es muß entweder unwahr sein, daß Gott erkennt und will, oder daß er nur Einen Act besitzt.

b.

Von den einzelnen Momenten dieser Lehre.

§. 41.

122. Die Symbole nennen sowohl die Trinität (Anm. 51) oder die ganze Trinität wesensgleich, ὁμοούσιος, als auch die ganze in der Trinität seiende Gottheit (6), so daß also nicht blos die Trinität, sondern auch die Gottheit als etwas Ganzes begriffen werden muß. Aber auch das Einzelne, die einzelne Person, ist wiederum etwas Ganzes; denn die Homousie erfordert eine distincte und totale Substanz oder überhaupt eine Substanz, welche immer etwas Vollständiges und Natureiniges ist.

Es gibt also in der Trinität oder Gottheit wohl etwas Unterschiedenes und Einzelnes, aber dieses ist wiederum etwas Ganzes und Volles, welches zusammen das Eine Wesen begründet; denn der Act der Unterscheidung, wodurch die Person als die ganze Gottheit erkannt wird, reicht zur vollkommenen Erkenntniß allein nicht hin, sondern es muß auch der Act der Verknüpfung hinzukommen, und so gibt es für das vollkommene Denken nur Ein absolutes Wesen, weil die immanenten Unterschiede zwar einzeln das ganze Wesen, aber in einer bestimmten Form, und zusammen das Eine absolute Wesen sind. Nicht blos dieses, daß die immanenten Unterschiede in Gott das volle Wesen sind, sondern auch die absolute Immanenz dieser Unterschiede, oder, daß sie zusammen nur der Eine Gott sind, gehört zur göttlichen Immanenz. Das XI. Concil von Toledo[335]) drückt diese Momente sowohl nach den Personen, als nach der Wesenseinheit aus.

Der Grundbegriff ist das geistige Ganze, mag es von der Gottheit oder von der Trinität prädicirt werden; denn es ist erstens eine Einheit, die Unterschiede hat, zweitens eine ungetheilte Einheit, weil die Unterschiede in einander sind oder weil es sich um ein geistiges Ganzes handelt, und drittens sind die Unterschiede gleichwesentlich. In den Worten: una, indivisa et aequalis deitas, liegen dieselben drei Momente.

Betrachten wir die Trinität als das Ganze, so erhalten wir die concrete Einheit, sodann die consubstanzialen und endlich die in einander seien-

---

[335]) C. Tolet. XI.: Unaquaeque persona plenus Deus et totae tres personae unus Deus confitetur et creditur: una illis vel indivisa atque aequalis deitas, majestas sive potestas, nec minoratur in singulis, nec augetur in tribus, quia nec minus aliquid habet, cum unaquaeque persona Deus singulariter dicitur, nec amplius, cum totae tres personae unus Deus enuntiatur.

den oder ungetheilten Unterschiede als die einzelnen Momente, welche untrennbar zusammenhängen.

123. Der Grundbegriff, welcher das Einfache oder geistige Ganze betrifft, ist von dem der Einheit unzertrennbar, oder es ist sowohl das Eine etwas Ganzes, als auch ist das Ganze etwas Einiges. Aber das Ganze, welches eine Einheit ist, zerlegt sich wiederum in das Einzelne, welches abermals ein Ganzes und von Anderem Untheilbares ist. Die einzelne Person erscheint wohl in der Abstraction geringer, als alle drei zusammen; aber die abstracte Erkenntniß ist selbst irrig, wenn sie als absolute gelten will. Wer den Vater als Einheit denkt, muß ihn ganz im Sohne und Geiste und somit ungetheilt und als Ein Wesen fassen.

In der Homousie liegt eine Vielheit, wovon jedes Einzelne ein Ganzes oder eine Substanz ist, und in Bezug auf Gott die untheilbare Einheit in Bezug auf das Einzelne, welches wesensgleich ist. Weil jede Person die volle göttliche Substanz und doch mit den anderen Personen die Eine Gottheit ist, so ist jede Person sowohl in sich selbst, als auch von den anderen ungetheilt oder in Bezug auf sich, wie mit den anderen Personen die göttliche Wesenheit.

Die Väter bedienen sich vorzüglich der zwei Schriftstellen[336]): Joh. 5, 26 und 16, 15, zu dem Beweise für die Wesensgleichheit und Wesenseinheit. Cyrill von Alexandria[347]) sagt mit Rücksicht auf die erste Stelle, daß der Vater dem Sohne das Leben nicht als etwas Aeußerliches oder nach örtlicher Trennung gegeben habe, womit er den Wesenshervorgang in der Art bezeichnet, wie die Frucht aus dem Baume hervorwächst, ohne getrennt zu sein. Damit ist die Homousie und die Wesenseinheit klar ausgedrückt und der Sinn, wornach die Personen nur Relationen am Wesen sein sollen, beseitigt.

---

336) Joan. 5, 26: Sicut enim Pater vitam habet in semetipso, sic dedit et Filio habere vitam in semetipso. — 16, 15: Omnia quaecunque habet Pater, mea sunt.

337) Cyrill. l. 14. thes. p. 141: *Λέγων ὁ υἱὸς τὸ, ὥσπερ γὰρ ὁ πατὴρ ἔχει ζωὴν ἐν ἑαυτῷ, οὕτω καὶ τῷ υἱῷ δέδωκεν ἔχειν ζωὴν ἐν ἑαυτῷ, τὴν ἀπαράλλακτον ὁμοιότητα δεικνύει σαφῶς, ἣν ἔχει πρὸς τὸν γεννήσαντα· ἔχει γὰρ οὕτω τὴν ζωὴν, ὥσπερ καὶ ὁ πατὴρ, φυσικὴν δηλονότι καὶ οὐσιώδη· τὸ δὲ δέδωκε προςθεὶς, τὴν ἐξ αὐτοῦ φυσικήν τε καὶ οὐσιώδη σημαίνει πρόοδον· οὐ γὰρ δήπου δέδωκεν ὁ πατὴρ, ὥσπερ τι τῶν αὐτῷ προσόντων ἀφελομένος καὶ οὐκ ἔχοντι προσεθεικὼς τῷ υἱῷ, κατὰ σωματικὴν ἀποτομὴν, ἢ διάστασιν τὴν ἐκ τινὸς ἑτέρου πρὸς ἕτερον, ἢ τοπικῶς, ἢ διαιρετικῶς νοουμένην· ἀλλ᾿ ὥσπερ δίδωσι τὸ φυτὸν τῷ ἐξ αὐτοῦ προελθόντι καρπῷ τὴν αὐτῶ κατὰ φύσιν προσοῦσαν ποιότητα φορεῖν, οὕτως ὁ υἱὸς εἰληφέναι παρὰ πατρὸς τὰ αὐτῷ προσόντα νοεῖται, πάντα ὢν ὅσα καὶ ὁ πατὴρ, δίχα μόνου τοῦ εἶναι πατήρ.* — Anm. 42.

In Rücksicht auf die zweite Stelle Joh. 16, 15 sagt Leo der Große[338]), daß Alles, was der Vater hat, auch der Sohn und der hl. Geist haben, weil die ganze Trinität der Eine Gott ist. Auch der hl. Geist, welcher vom Vater und Sohne ungetrennt ist, hat in der Gottheit des Vaters und Sohnes die Eine, Alles erfüllende und beherrschende Wesenheit.

Wenn die Concilien und Väter von der Gottheit oder Substanz der einzelnen Personen reden, so drücken sie damit die Homousie aus, weil jede Person die Substanz mit einer Relation ist. Die scholastische Erklärung nach der substantia tribus modis affecta ist sabellianisch, worauf das Anwendung hat, was Leo der Große von Sabellius sagt, weil die drei Modi ein inadäquater Inhalt für die drei Personen sind, welche also leere Namen sind.

Der hl. Augustin[339]) drückt die allgemeine Lehre von der ganzen Gottheit oder Trinität in den Worten aus, daß Vater, Sohn und heiliger Geist einzeln die volle Wesenheit und zusammen Eine Substanz sind. Ebenso spricht er von der aus der Natur des Vaters gezeugten Gottheit des Sohnes.

124. Soll die Erkenntniß eine wahre sein, welche dem Gegenstande entspricht, so muß sie vollständig sein oder alle Momente, welche zur Bestimmung einer concreten Einheit gehören, in sich schließen. Die Erkenntniß ist aber erst in drei Momenten oder Stufen vollendet; denn da sie über die Anschauung hinausgeht, muß sie in Reflexen oder Nachbildungen das Angeschaute darlegen. Es bezieht sich daher zwar jeder Reflex auf dieselbe Sache, aber stellt sie doch nur nach einer Seite dar, weßhalb nur alle zusammen dieselbe Sache ganz bestimmen.

---

338) Leo serm. 75. c. 6: Quae habet Pater, habet Filius, et quae habet Pater et Filius, habet et Spiritus sanctus, quia tota simul trinitas est unus Deus. Hanc autem fidem terrena sapientia non reperit, nec opinio humana persuasit, sed ipse unigenitus Filius docuit, ipse Spiritus s. instituit, de quo nihil est aliter, quam de Patre et Filio sentiendum, quia licet non sit Pater, non sit Filius, non tamen est a Patre Filioque divisus, et sicut propriam habet in trinitate personam, ita unam habet in Patris et Filii deitate substantiam, omnia implentem, omnia continentem et cum Patre et Filio universa moderantem.

Serm. 23. c. 5: Sabellius inexplanabili errore confusus, unitatem substantiae in Patre et Filio et Spiritu s. inseparabilem sentiens, quod aequalitati tribuere debuit, singularitati dedit, et cum veram trinitatem intelligere non valeret, unam eandemque credidit sub triplici appellatione personam.

339) August. de decr. christ. l. I. c. 5: Ita Pater et Filius et Spiritus s. et singulus quisque horum plena substantia et simul omnes una substantia. — De fide ad Petrum c. 18: Sic Christum Dei Filium, id est, unam ex trinitate personam, Deum verum crede, ut divinitatem ejus de natura Patris natam esse non dubites.

Wer nun die göttliche Wesenheit ausspricht, hat sie nicht von dem, was sie in sich ist, oder von den immanenten Unterschieden zu trennen; denn dieses wäre eine falsche Einheit, durch mechanische Abstraction begründet. Ist hingegen von den immanenten Unterschieden im Ganzen oder Einzelnen die Rede, so darf die Einheit nicht hinweggedacht oder nicht wie ein Theil hinzugefügt werden, wie nach der Scholastik.

Es handelt sich also hier um eine concrete und organische Einheit oder Substanz, und zwar bei Gott um die concreteste, welche die höchsten Unterschiede in sich schließt oder welche zugleich drei Personen ist, weßhalb die Väter, namentlich Hilarius[340]), gerade diesen Punkt besonders gegen den Irrthum des Sabellius betonen.

Wenn aber die Einheit den immanenten Unterschieden vollkommen gleich ist, so erscheint die Trinität als das aufgeschlossene Wesen oder es treten die geeinten Unterschiede, die Personen, hervor. Spricht man die drei Personen aus, so darf man die Einheit nicht ausschließen, da sie die concrete Einheit oder die Gottheit selbst sind. Darum heißt die Einheit oder Gottheit trennen, die Trinität oder die drei Personen trennen.[341])

Wenn aber eine einzelne Person hervorgehoben wird, so wird sie darum nicht von den anderen getrennt, sondern muß mit den anderen zusammengefaßt und als die Eine Natur begriffen werden.[342]) Handelt es sich um ein einzelnes Attribut, z. B. um die Ewigkeit und Allmacht, so gibt es Eine Ewigkeit und Allmacht, d. h. Eine ewige und allmächtige Wesenheit, aber diese schließt die Gleichewigkeit und Gleichmächtigkeit ebensowenig

---

[340]) Hilar. de synod. n. 67: Religiose unam Substantiam praedicamus, dummodo unam substantiam proprietatis similitudinem intelligamus, ut quod unum sunt, non singularem significet, sed aequales. Aequalitatem dico, id est, indifferentiam similitudinis, ut similitudo habeatur aequalitas; aequalitas vero unum idcirco dicatur esse, quia par sit, unum autem, in quo par significatur, non ad unicum vendicetur. — Anm. 192.

[341]) Symb. Quicunque: neque personas confundentes, neque substantiam separantes. — Dionys. Romanus Anm. 184, und Leo Magnus Anm. 179.

[342]) C. Tolet. XI.: Nemo autem audire potest unumquodque istorum nominum, in quo non intelligere cogatur et alterum. Anm. 80. 81. — Leo M. serm. 74: Ob hoc quaedam sive sub Patris sive sub Filii sive sub Spiritus sancti appellatione promuntur, ut confessio credentium in trinitate non erret, quae cum sit inseparabilis, nunquam intelligeretur esse trinitas, si semper inseparabiliter diceretur. Bene ergo ipsa difficultas loquendi cor nostrum ad intelligentiam trahit, et per infirmitatem nostram coelestis doctrina nos adjuvat: ut quia in deitate Patris et Filii et Spiritus sancti nec singularitas est nec diversitas cogitanda, vera unitas et vera trinitas possit quidem aliquatenus mente sentiri, sed non possit simul ore proferri.

aus, als die una substantia die consubstantialitas oder die Homousie der Personen.[343])

Es sind die Personen gleichewig und gleichmächtig, wie gleichwesentlich, weil sie zusammen dieselbe und Eine Gottheit und Ewigkeit sind, oder weil keine früher oder später, größer oder kleiner ist.[344]) Aber außerdem hat jede Person noch Eigenthümliches, das nur ihr zukommt; denn der Vater ist nur Vater, nicht Sohn, und darum der Urgrund, wie der Sohn gezeugt. Das Gemeinsame und Besondere ist die Person gleich sehr[345]); denn der Unterschied ist ein nur rationaler. Es gehört zum Wesen des nachbildenden Erkennens überhaupt, daß sowohl die Einheit, als auch der immanente Inhalt oder Unterschied gleichmäßig gesetzt werde.

Von welchem Punkte also immer der Denkgeist ausgehen mag, überall muß er die concrete und organische Einheit oder das geistig Ganze erfassen, wenn er sowohl das Erkennen, als auch das Erkannte als eine geistige Einheit begreifen will. Insbesondere muß das höchste Object auf die geistigste Weise behandelt werden.

c.

Von der Selbstbegründung der drei Personen.

§. 42.

125. Daß jede Person einzeln und die ganze Trinität zusammen einfach oder eine geistige Einheit, Geist sei, ist ausgesprochenes Dogma, welches

---

343) Obwohl das athanasianische Symbol sagt: Aeternus Pater, aeternus Filius, aeternus Spiritus sanctus, et tamen non tres aeterni, sed unus aeternus; so sagt es doch wiederum: sed totae tres personae coaeternae sibi sunt et coaequales.

344) Was das Conc. Florent. in decr. pro Jacobitis sagt: Trium est una substantia . . . findet sich bei dem Sentenzenmeister aus Augustinus I. dist. 19. qu. 1: Fides catholica sicut coaeternas, ita et coaequales tres personas asserit. Aequalis est enim in omnibus Patri Filius et Patri et Filio Spiritus s., quia ut August. in l. de fide ad Petrum docet, nullus horum alium aut praecedit aeternitate, aut excedit magnitudine aut superat potestate, quia nec Filio nec Spiritu aut anterior aut major est Pater, nec Filius Spiritu sancto. Aeternum quippe et sine initio est, quod Spiritus sanctus de natura Patris Filiique procedit. Ob hoc ergo tres unum recte credimus et dicimus Deum, quia una prorsus aeternitas, una immensitas, una naturaliter est trium personarum divinitas.

345) C. Tolet. XI.: Cum igitur haec tria sint unum et unum tria, est tamen unicuique personae manens sua proprietas. Pater enim aeternitatem habet sine nativitate, Filius aeternitatem cum nativitate, Spiritus vero s. processionem sine nativitate.

überdieß in der Ueberzeugung eines jeden wahren Christen enthalten ist. Daraus folgt von selbst, daß sich die drei Personen selbst begründen oder selbst tragen, weil sie nichts Unselbstiges sind, welches eine Substanz voraussetzt.

Natur, Wesen oder Substanz heißt in der Realbeziehung nichts Anderes, als das Selbstgründige oder Eigengründige, welches einen Lebensherd oder eine Lebensmitte hat. Was sich selbst trägt und somit selbstständig ist, ist eine Natur oder Substanz, oder dieses lebt. Gerade dieses will man mit dem Satze, daß die Trinität die göttliche Natur ist und umgekehrt, bezeichnen, daß nämlich die drei Personen zusammen sich selbst begründen oder in sich bestehen und Ein Leben sind.

Aber weil nicht blos die drei Personen zusammen, sondern weil auch jede einzeln das göttliche Wesen, die Gottheit ist, so wird damit ausgesprochen, daß jede Person in sich lebendig und nach Außen Eines, oder daß sie eine vollkommene Einheit ist; sodann, daß jede Person sich selbst innerlich ist und sich nach Außen faßt, oder daß sie sich vollkommen besitzt, nicht wie das Pflanzenhafte oder Lebendige in der Creaturwelt, welches zwar in sich lebt, aber sich nicht vollkommen beherrscht und besitzt; und endlich, daß jede Person vollkommen in der anderen ist und lebt und darum mit ihnen nur Eine Wesenheit ist, also nicht in der Einen Wesenheit besteht.[346]

Es begründet sich aber jede Person selbst und mit den Anderen, weil jede Person eine vollkommene und selbstständige Natur in Bezug auf die

---

346) Darum sagt Döllinger in Bezug auf beide Grundirrthümer bei der Beurtheilung der Lehre des Kallistus und Hippolytus (H. u. K. Regensburg 1853, S. 238 bis 240): „Kallistus beurtheilte die Tendenz der Hippolytheischen Doktrin ganz richtig, er sah, daß, wenn man den Logos neben Gott setze, wenn man ihn aus dem längst für sich bestehenden und fertigen Gott als ein durch dessen Willen einmal ins persönliche Dasein gerufenes Wesen hervorgehen lasse, der Ditheismus oder (mit Hinzunahme des hl. Geistes) der Tritheismus unvermeidlich sei. — Was Kallistus weiter hervorhebt, das ist die unzertrennliche Verbindung und Einheit von Vater und Sohn. Hier beruft er sich auf das Wort Christi, Joh. 14, 11: „Glaubst du nicht, daß ich im Vater bin, und der Vater in mir ist?“ — Diese Vorstellung von der wechselseitigen Einwohnung (περιχώρησις) der göttlichen Personen, welche die Kirchenväter seit den Arianischen Zeiten sorgfältig ausgebildet haben, ist bei Kallistus sehr zu beachten; gehörig erwogen, beweist sie allein schon, daß er sich von aller Sabellianischen Verirrung entfernt hielt. „Der Vater, der im Sohn ist oder wohnt“, ist es nur denkbar, daß Noetus oder Sabellius sich so ausgedrückt hätten? Nur Diejenigen können dieß sagen, welche Vater und Sohn als zwei Personen oder Subjecte unterscheiden, und sie nicht für blos successive veränderliche Offenbarungsformen Gottes halten.“

anderen ist, oder vollkommen Gott ist. Denn was die Schrift von dem incarnirten Sohne sagt (Col. 2, 9), daß die Fülle der Gottheit leibhaftig in ihm wohne, gilt auch von dem Vater und von dem hl. Geiste, und zwar von dem Vater um so mehr, weil er Gott schlechthin heißt, wie in dem Gegensatze vom Sohne Gottes. Aber der hl. Geist, wie der Sohn, besitzen die Gottheit durch Mittheilung und doch vollkommen, wie das Licht vom Lichte ganz und ungemindert erzeugt wird, wie die Väter[347]) sagen.

Gegen diese Selbstbegründung der Trinität erhebt sich die gesammte Scholastik, aus dem Grunde, weil die scholastischen Personen weder Personen, noch vollkommen Gott, sondern nur Relationen und indirect oder uneigentlich Gott sind. Darum lehren die Scholastiker das gerade Gegentheil, daß die Personen nicht in sich sind, weil sie ja nur Bezüge sind, sondern daß sie im Wesen sind oder die göttliche Natur voraussetzen. Da also die scholastischen Personen nichts Selbstständiges sind, so ist der Satz unwahr, daß jede Person und die ganze Trinität Gott ist, und damit auch die Abfolge, daß jede Person und alle zusammen selbstgründig sind.

126. Weil die Person überhaupt sowohl in sich, als auch bezogen ist, so ist auch die göttliche Person absolut in sich und absolut bezogen, oder indem die bezogenen Personen in einander leben, sind sie damit die absolute Substanz. Daraus folgt, daß sich die drei Personen in ihrer wechselseitigen Umschließung absolut nach Außen abschließen, oder vielmehr, daß sie nichts außer sich und neben sich haben, gegen das sie begrenzt wären. Damit sind sie absoluter Geist.

Weil die Personen von einander real unterschieden sind, so fassen sie sich auch real oder sind real in einander, und sind so einfach und Geist. Der Vater ist nur Vater, nicht der Sohn und der Sohn nur Sohn; aber der Sohn geht von dem Vater aus, ohne sich von ihm zu entfernen. Beide sind absolut in einander, und ebenso sind beide im heiligen Geiste und dieser ist in ihnen. Weil jede Person mit ihrer Eigenthümlichkeit ebenso vollkommen ist, als die andere Person mit ihrer Eigenheit, so ergänzen sie sich und nehmen an einander Antheil auch in Bezug auf das ganze persönliche Sein. Darum heißt die ganze Trinität nach Außen Vater, obwohl nach Innen nur die erste Person Vater ist; ebenso heißt die ganze Trinität nach Außen das Urbild, obwohl nur der Sohn das Bild Gottes heißt, und die ganze Trinität heißt Geist, obwohl nach Innen nur die dritte Person Geist heißt.

---

347) Athanas. or. IV. c. Ar.: *οὐκ ἐκ μέρους δὲ ἡ τῆς θεότητος μορφὴ, ἀλλὰ τὸ πλήρωμα τῆς τοῦ πατρὸς θεότητός ἐστι τὸ εἶναι τοῦ υἱοῦ καὶ ὅλος θεός ἐστιν ὁ υἱός.* — Hilar. de trin. l. 2: Alter ab altero nihil differens, quia vita viventis in vivo est.

Auch in dem abbildlichen Sein finden wir eine ähnliche Durchdringung, indem dasselbe volle Sein ganz in sich und damit Eines, aber zugleich schön oder geformt und geordnet, gleichwie gut ist. Die Ideen des Wahren, Schönen und Guten liegen nicht außer einander, wie Elemente oder wie Zusammengesetztes, sondern sie sind in einander. Aber dieses hindert nicht, daß trotz dieser Immanenz doch ein Gebilde diesen Typus, das andere jenen an sich trägt, wodurch sich das Ganze im Einzelnen wiederholt. Jene ideale Durchdringung des Einen und Schönen und Guten führt auf immanente Unterschiede und auf eine reale Immanenz des relativ Unterschiedenen und sich Ergänzenden.

Auch der hl. Augustin[348]) lehrt dieselbe wechselseitige Begründung in anderer Form; denn der Vater ist die Einheit für die ganze Trinität oder der Urquell der ganzen Gottheit, der Sohn ist die Gleichheit und der hl. Geist ist die Vereinigung für die ganze Trinität. Sonach besitzen sich die Personen vollkommen und ganz, und zwar auch in dem Eigenthümlichen. Was der Vater hat, hat auch der Sohn, weil sie sich wechselseitig besitzen; aber das Wesen besitzen sie nicht blos, sondern sind es selbst. Wegen dieser Immanenz sind die Personen Ein Wesen, und zwar das einfachste Wesen.

Der Vater und Sohn sind *αὐτοθεός*, aber der Vater als Urprinzip, der Sohn als prinzipirt; der Vater wäre nicht Vater und faßte sich nicht selbst, wenn er nicht einen ihn fassenden Sohn hätte. Sie fassen und erfassen sich wechselseitig, was auch von dem heiligen Geiste gilt. Ohne diese Wechselfassung, könnte man sagen, bestehe ein Leben und eine indifferente Einheit, ein Urgrund für beide. Aber damit verläßt man nur das zu lösende Problem. Ist ein Leben oder ein Grund vorhanden, so muß er sich selbst umschließen und als Einheit darstellen, was ohne geeinte Unterschiede oder ohne einen Organismus nicht möglich ist. Diese Unterschiede sind mit der Einheit gegeben; diese aus der Einheit ableiten wollen, ist ein widersprechendes Beginnen. Nimmt man mit der Scholastik oder mit der späteren Philosophie ein überständliches Sein an, so zerstört man die christliche Trinität, welche der Eine Gott ist, und nimmt im Prinzipe den Sabellianismus an.

127. Das dreipersönliche Leben ist das Urleben, welches sich von dem

---

348) **August. de doctr. christ. l. I. c. 5.: Eadem tribus aeternitas, eadem incommutabilitas, eadem majestas, eadem potestas. In Patre unitas, in Filio aequalitas, in Spiritu sancto unitatis aequalitatisque concordia; et tria haec unum omnia propter Patrem, aequalia propter Filium, connexa omnia propter Spiritum sanctum.**

endlichen Leben wesenhaft unterscheidet. Dieser Unterschied liegt in der absoluten Selbstbegründung.

Das erste Moment betrifft die Unterschiede, welche bei Gott persönliche Naturen oder selbst wiederum etwas Ganzes sind. Dadurch unterscheidet sich das Urleben von dem endlichen; denn je weiter wir hier abwärts gehen, desto mehr verschwinden die immanenten Unterschiede oder es wird Alles endlich gleich und peripherisch. Es herrscht zuletzt die Masse und damit die Schwere, während nach Auswärts eine Verinnerlichung und damit ein Selbsttragen stattfindet. Der Creaturgeist hat wohl sich durchdringende Kräfte; aber diese sind sich doch nicht absolut innerlich und sie sind darum nicht drei Personen, sondern nur Eine.

Das zweite Moment besteht eben in der Einheit und Selbstzusammenschließung der Unterschiede, wodurch sie immanente und nur Ein Leben sind. Bei Gott fassen sich die ganzen Unterschiede ganz, wodurch die vollste Innerlichkeit entsteht. Aber der Geist ist sich wohl an sich inne, ohne sich aber vollkommen zu haben; denn er erkennt nicht einmal sein Wesen in der Zeitentwicklung anders als durch Reflexion, und zunächst in der Aeußerung manifestirt sich die persönliche Durchdringung.

Daraus ergibt sich der gesammte Unterschied zwischen dem dreipersönlichen Urleben und dem dreikräftigen Abbilde von selbst. Gott ist nur in sich, was sein Wesen anlangt; denn es gibt kein ihn begrenzendes Sein und Wesen außer ihm, sondern nur ein endliches Sein unter und in ihm. Das endliche Sein ist nur in Gott, von ihm getragen und gefaßt, da es sich nicht absolut faßt, und immer nach Außen gekehrt ist, um sich in Gott zu fassen und mit den Nebenwesen zusammen zu schließen.

Ebenso leuchtet ein, wie zwischen Gott und der Creatur trotz des Abstandes doch das Verhältniß der Aehnlichkeit besteht, während die Scholastik, welche die Creatur als mechanisch zusammengesetzt denkt, das Leben der Creatur ebenso zerstört, als das göttliche, weil Gott ein absolut einfaches Wesen sein soll, ohne daß er an sich die drei Personen ist, und weil Gott mit den Personen betrachtet nicht einfach, sondern gleichfalls zusammengesetzt ist. Die Personen können sich nicht selbst begründen, weil sie nur Relationen sind und das Wesen als ihren Grund über sich haben.

C.

Die Trinität ist ein Gott wegen des Lebensprozesses der Zeugung, Geburt und Hauchung.

a.

Von der Bestimmung des Lebensprozesses der Trinität.

§. 43.

128. Was hier näher zu erörtern ist, schließt sich an die frühere Entwicklung von der Immanenz der Trinität (§. 34 bis 36 oder n. 101 bis 109, Anm. 286 bis 310) an; es ist insbesondere der Prozeß, wodurch die Trinität Ein Leben ist, darzulegen.

Gemäß dem Realbezuge der Trinität erscheint das substanziale Verhältniß oder die Homousie als das erste Moment, woran sich als zweites die Rücksicht auf die περιχώρησις verbindet, und zwar, soferne dadurch Ein Leben begründet wird. Diese περιχώρησις oder Immanenz wurde aber nicht als bloßes Innesein, sondern als das, wodurch Gott Ein Leben ist, also als nexus vitalis, mutuus et totalis begriffen.

Weil die Wissenschaft sich aus der natürlichen und intuitiven Betrachtung herausbildet, so hat sie auch daraus auf der höchsten Stufe der Selbsterfassung ihren Ursprung nachzuweisen. Nun verbindet sich von selbst mit dem Vater der Begriff der Zeugung, mit dem Sohne der Begriff der Geburt, sowie mit dem heiligen Geiste der Begriff der Hauchung. Diese Acte sind ewige und immanente, weil die Personen ewig und immanent sind. Darum sagt das IV. Lateran-Concil, cap. 1: Absque initio, semper et sine fine Pater generans, Filius nascens, et Spiritus sanctus procedens, consubstantiales et coaequales et coomnipotentes et coaeterni. Darin liegt eine einfache Entwicklung von dem trinitarischen Leben aus den Namen der Personen und aus ihrer Einheit.

In Betreff der Einheit der Trinität ist die Entwicklung z. B. hinsichtlich des Sohnes diese: Der Sohn Gott ist der natürliche, also gleichwesentliche, also ewige und vom Vater untrennbare Sohn, darum mit ihm Ein Gott. Hier liegt der Ausgangspunkt für die Entwicklung der ganzen Trinitätslehre; denn der Vater galt als das Urprinzip, und man nahm keinen Anstand, ihn als Gott und höchst persönlich zu bezeichnen. Aber anders war es, da man hörte, daß er einen natürlichen und gleichwesentlichen Sohn habe. Arius bestritt das natürliche und immanente Verhältniß zwischen dem Sohne und dem Vater und faßte es nur als äußeres, darum

zeitliches und rein persönliches. Dieselbe Frage wiederholte sich in Betreff des heiligen Geistes.

Der Widerspruch in Betreff des Sohnes rief die kirchliche Entwicklung hervor, wodurch die Homousie des Sohnes mit dem Vater ausgesprochen wurde. Aber der Sohn ist ohne Zeugung, ohne den lebendigen Act der Zeugung und Geburt kein Sohn; bei der äußeren Menschenzeugung vergeht dieser Act, bei der Lebenszeugung ist der Act immanent und mit dem Lebendigen immer vorhanden. Bei Gott kann dieser Act nur ein immanenter, also ein Leben setzender, und somit immer gleicher oder ewiger sein. Was Christus sagt (Joh. 5, 26): „Wie der Vater das Leben in sich selbst hat, so hat er auch dem Sohne gegeben, das Leben in sich selbst zu haben", findet immer statt; denn der Sohn empfängt und hat immer das Leben.

Dieses beständige Lebengeben und Lebenempfangen ist daher der allgemeinste Ausdruck für das Innenverhältniß der Trinität, welches durch die Zeugung, Geburt und Hauchung im Einzelnen sich manifestirt. Wo aber eine Vielheit ohne Zusammensetzung durch den Lebensprozeß verbunden ist, da muß begreiflicher Weise die höchste Einheit, also keine Wesensvielheit vorhanden sein. Das höchste Ineinanderleben ist selbst die Form der höchsten Einheit.

Im ersten Momente wurde das Ineinanderlebende vorzüglich hervorgehoben, soferne jede Person und alle drei zusammen die ganze Gottheit sind; in diesem wird zunächst der Act und Prozeß oder die Form, wie die drei Personen in einander leben, oder das Ineinanderleben des Ineinanderlebenden erörtert.

Es ist irrig, die Trinitätslehre so darzustellen, daß man die doppelte Prozession in Gott vor den zwei hervorgehenden Personen setzt; denn die drei Personen bestehen immer und es ist nicht so vorzustellen, als wenn der Vater vorerst bestehe, woraus der Sohn und dann aus beiden der hl. Geist hervorgehe, weil diese Acte nicht ohne die Personen möglich sind. Schon die active Zeugung erfordert zumal eine Person, welche sich aus dem mitgetheilten Wesen des Vaters immer gebärt, gleichwie das Licht immer sich neu zeugt.

Aber der Lebensprozeß erfordert die Simultaneität der drei Personen und zugleich das wechselseitige Ineinanderleben; die doppelte Prozession enthält nichts davon, daß der Sohn und heilige Geist lebendig unter sich und mit dem Vater vermittelt sind.

129. Die Schrift und die Concilien enthalten diesen Lebensprozeß, nicht blos den des Hervorganges des Sohnes vom Vater und des heiligen Geistes vom Vater und Sohne zugleich, sondern auch die lebendige Wechselverbindung.

Die Grundlehre liegt in der Einheit; Christus bezeichnet sich und den Vater als Eines (Joh. 10, 30). Ebenso heißen alle drei Personen Eines. Diese Einheit ist aber die höchste und vollkommenste, also Ein Leben, welches in der höchsten Immanenz und Wechselseitigkeit besteht. Aber gerade diese Immanenz verkündet die Schrift und die Kirche, wie gezeigt wurde, ausdrücklich.

Das göttliche Leben und die Einheit der Trinität dient zum Vorbilde, sowie zum Grunde für die Einheit der Gläubigen; aber die Gläubigen sind wechselseitig Ein Herz und Eine Seele, weßhalb das göttliche Urleben nicht auf die zwei Prozessionen beschränkt sein kann, sondern die wechselseitige Durchdringung in sich schließen muß. Schon bei dem Ausgehen des heiligen Geistes durch den Einen Act und das Eine Prinzip, wodurch sich Vater und Sohn im heiligen Geiste lieben, tritt diese Wechselseitigkeit hervor, wovon auch der heilige Geist nicht ausgeschlossen ist.

Zu dem Lebensprozesse gehört außer der Wechselseitigkeit auch der beständige und immer gleiche Lebensact, oder die Ewigkeit und Simultaneität und vollkommene Gleichheit. Der Lebensact ist ein nothwendiger, und zwar freier, aber nicht wahlfreier, und darum muß der natürliche Sohn Gottes gleichewig und aus der Natur des Vaters oder gleichen Wesens mit ihm sein. Die Kirche[349]) war genöthigt, gegen Arius, der den Sohn zu einem Geschöpfe machte und ihm die Ewigkeit und gleiche Existenz mit dem Vater absprach, die Ewigkeit des Sohnes Gottes und damit dessen Gottheit auszusprechen. Könnte ein Geschöpf ewig sein, so wäre diese Definition sinnlos.

Darum verkünden die folgenden Concilien[350]) die doppelte, die ewige und zeitliche Geburt des Sohnes Gottes, und nennen alle drei Personen nicht blos wesensgleich, sondern auch gleichewig.[351])

---

349) Conc. Nicaen. I.: *τοὺς δὲ λέγοντας· ἦν ποτε, ὅτε οὐκ ἦν, καὶ πρὶν γεννηθῆναι οὐκ ἦν, καὶ ἐξ οὐκ ὄντων ἐγένετο, ἢ ἐξ ἑτέρας ὑποστάσεως ἢ οὐσίας εἶναι, ἢ κτιστὸν, ἢ ἀλλοιωτὸν, ἢ τρεπτὸν τὸν υἱὸν τοῦ θεοῦ· τούτους ἀναθεματίζει ἡ καθολικὴ καὶ ἀποστολικὴ ἐκκλησία.*

350) C. Chalcedon.: *πρὸ αἰώνων μὲν ἐκ τοῦ πατρὸς γεννηθέντα κατὰ τὴν θεότητα, ἐπ᾽ ἐσχάτων δὲ τῶν ἡμερῶν τὸν αὐτὸν δι᾽ ἡμᾶς καὶ διὰ τὴν ἡμετέραν σωτηρίαν ἐκ Μαρίας τῆς παρθένου τῆς θεοτόκου κατὰ τὴν ἀνθρωπότητα.*

351) Symb. Quicunque: — In hac trinitate nihil prius aut posterius, nihil majus aut minus, sed totae tres personae coaeternae sibi sunt et coeaqualas. — Conc. Lugd. II.: Credimus sanctam trinitatem ... totamque in trinitate deitatem coessentialem et consubstantialem, coaeternam et coomnipotentem etc. — Leo M. in ep. dogm. ad Flav. cap. 2: Cum enim Deus et omnipotens et aeternus creditur Pater, consempiternus eidem Filius demonstratur, in nulla a Patre differens, quia de Deo Deus, de omnipotente omnipotens, de aeterno

130. Dieses letzte Moment, daß der Sohn mit dem Vater gleichewig, oder daß die ganze Trinität ein immer gleiches Leben ist, welches jede Veränderung und Succession ausschließt, haben wir hier insbesondere bei den Vätern nachzuweisen, vorzüglich darum, weil sie den Sinn der kirchlichen Bestimmungen, welche die Scholastiker ganz irrig auffaßten, klar erörtern.

Die Väter nämlich legen dem Sohne und dem heiligen Geiste eine mit dem Vater gleichewige Existenz, und zwar in der Weise bei, daß selbst die Möglichkeit einer ewigen Creatur ausgeschlossen ist; denn Gott allein hat eine immer gleiche Lebensfülle, welche jede Succession und Veränderung ausschließt, und darum ist es ein Widerspruch, sich eine ewige Creatur zu denken. Gott kann keine ewige Creatur schaffen, weil die Creatur ein Werk des wahlfreien Willens ist und weil der wahlfreie Wille successive ist und die Natur voraussetzt.

Weil die Arianer den Ausdruck, daß der Sohn aus dem Vater sei, sich gefallen ließen, indem auch die Geschöpfe aus Gott seien, so sagte die I. nicänische Synode, er sei aus dem Wesen des Vaters oder *ὁμοούσιος*, und schnitt damit die Erklärung ab, daß der Sohn durch den bloßen Willen entstanden sei.

Es gilt daher für die Lebenszeugung der Satz, daß sie nicht durch den bloßen Willen, sondern durch die Natur und den Willen geschehe, sowie für die Schöpfung, daß sie nicht durch die Natur und den Willen, sondern durch den bloßen Willen sich vollziehe, und daß bei der Schöpfung der bloße Wille der schöpferischen Weisheit vorangehe. Dieses sagt das elfte Concil von Toledo[353]), worin es dem hl. Augustin[354]) folgt, dessen Lehre der Sentenzenmeister[355]) angibt.

---

natus est coaeternus, non posterior tempore, non inferior potestate, non dissimilis gloria, non divisus essentia.

352) Athanas. de synod. c. 36: ἐκ μὲν γὰρ τούτου (τοῦ ἐκ τῆς οὐσίας) τὸ γνήσιον ἀληθῶς υἱοῦ πρὸς τὸν πατέρα γνωρίζεται· ἐκ δὲ τοῦ λέγεσθαι ἁπλῶς ἐκ τοῦ θεοῦ, τὸ βούλημα τῆς δημιουργίας τοῦ κτίζοντος.

353) C. Tolet. XI.: Hic etiam Filius Dei natura est Filius, non adoptione, quem Deus Pater nec voluntate nec necessitate genuisse credendus est, quia nec ulla in Deo necessitas cadit, nec voluntas sapientiam praevenit.

354) August. c. Felicianum c. 7: Inter Filium et creaturam ista discretio est, quia ille ex Patre substantialiter gignitur, creatura non ex substantia facientis, sed ex sola voluntate ac potestate perficitur.

355) Magister s. l. I. d. 6. qu. 3: Nec voluntate praecedenti vel accedenti genuit Filium, nec prius volens quam generans genuit Filium, nec prius generans quam volens, genuit Filium, volens tamen genuit, sicut potens genuit, et bonus genuit Filium et sapiens genuit et hujusmodi. Si enim Pater sa-

Schon der römische Dionysius (Anm. 184) ist der Erste, welcher diese Lehre sehr bestimmt ausspricht, welche später auf der ersten ökumenischen Synode definirt wurde, daß nämlich der Sohn als gezeugter, nicht als geschaffener gleichewig ist, weil er als geschaffener zeitlich wäre, so daß jenes: *ἦν ποτε, ὅτε οὐκ ἦν*, von ihm gälte. Er setzt ausdrücklich die Zeugung der Schöpfung gegenüber, und sagt wörtlich: *εἰ γὰρ γέγονεν υἱὸς, ἦν, ὅτε οὐκ ἦν· ἀεὶ δὲ ἦν.* — Also ist alles Geschaffene zeitlich und es ist unmöglich, daß Gott etwas ewig schaffe. Dieses ist daher der Sinn von dem Decrete der ersten ökumenischen Synode (349).

Der hl. Athanasius[356]) spricht sich ebenso bestimmt mit Rücksicht auf die Synode von Nicäa aus, indem er wörtlich sagt: „Die Väter wußten wohl, daß ein Geschöpf nicht sagen kann: Alles, was der Vater hat, ist mein; denn da es einen Anfang des Werdens hat, besitzt es kein ewiges Sein. Aber der Sohn ist darum ewig, weil er dieses hat." Es hat also jedes Geschöpf einen Anfang, und ein ewiger Anfang ist ein Widerspruch; nur Gott ist ewig. Eine Ewigkeit durch Verleihung ist ebenso eine Unmöglichkeit.

Ebenso klar wiederholt dieselbe Lehre Cyrill von Alexandria[357]), daß die Homousie und die Ewigkeit unzertrennbar sind, indem mit dem Vater nichts gleichewig sein kann, wenn es nicht aus seiner Natur ist, indem das Gewordene nicht ewig ist.

---

piens et bonus dicitur genuisse Filium, cur non et volens, cum ita sit Deo idem esse volentem, quod est esse Deum; sicut idem est esse sapientiam, quod est esse Deum? Dicamus ergo, quia Pater sicut sapiens, ita volens genuit Filium, sed non voluntate praecedenti vel accedenti. Quem sensum aperit Aug. et confirmat ita dicens super Ep. ad Ephes.: De Filio Dei, id est, Domino nostro Jesu Christo scriptum est, quia cum Patre semper fuit, et nunquam eum ut esset, paterna voluntas praecessit, et ille quidem natura Filius est.

356) Athanas. ad Serap. de Sp. 5: *ἐπειδὴ καὶ αὐτοῦ ἐστίν ἴδια πάντα τοῦ πατρὸς, ὁμοούσιος εἰκότως ἂν εἴη τῷ πατρί· οὕτω γὰρ καὶ οἱ πατέρες νοήσαντες ὡμολόγησαν ἐν τῇ κατὰ Νίκαιαν συνόδῳ, ὁμοούσιον καὶ ἐκ τῆς οὐσίας τοῦ πατρὸς τὸν υἱόν· συνεῖδον γὰρ καλῶς, ὅτι κτιστὴ οὐσία οὐ δύναταί ποτε εἰπεῖν· πάντα ὅσα ἔχει ὁ πατὴρ, ἐμά ἐστιν· ἀρχὴν γὰρ ἔχουσα τοῦ γενέσθαι οὐκ ἔχει τὸ ὢν καὶ τὸ ἦν ἀϊδίως· ὁ δὲ υἱὸς διὰ τοῦτο ἀΐδιος, ἐπειδὴ ταῦτα ἔχει.*

357) Cyrill. thes. l. 9. p. 67: *ὥσπερ εἰ προσγεγονὼς ἐφαίνετο οὐκ ἂν ἦν ὁμοούσιος· οὕτως ἐπεὶ μὴ τοῦτό ἐστιν, ἀλλ' ἦν ἀεὶ σὺν αὐτῷ, πάντως ἔσται καὶ ὁμοούσιος. – οὐ γὰρ ἔσται τι συναΐδιον τῷ πατρὶ, μὴ ὂν ἐξ αὐτοῦ φυσικῶς· ἵνα μὴ καὶ τοῖς κτίσμασι τοῦτο προσεῖναι λέγωμεν, ὃ μόνῃ πρόσεστι τῇ θείᾳ φύσει.* — Lib. 32. p. 302: *τὸ γὰρ ὅλως γενηθὲν οὐκ αἰώνιον.*

Gregor von Nyssa[358]) sagt ausdrücklich, daß Alles, was nicht ewig ist, neu ist, und daß ein neuer Gott kein Gott ist, weßhalb der, welcher die Zeitlichkeit des Sohnes behauptet, dessen Gottheit leugnet. — Nach Joh. Damascenus[359]) wäre selbst der Vater ohne gleichewigen Sohn in der Zeit Vater geworden, was unmöglich erscheint, wenn es auch etwas Ewiges, das geworden ist, geben kann.

Der Einrede, daß der Sohn als gezeugt später ist, setzen die Väter[360]) das Gleichniß von dem Lichte, das immer aus sich den Strahl erzeugt, und ähnliche Beispiele entgegen, um aus dem, was schon im Endlichen gleichzeitig und geworden ist, einen Schluß auf das Unendliche zu machen.

131. Während nun die Väter so bestimmt und so einstimmig mit Rücksicht auf die Definition der ersten ökumenischen Synode die Ewigkeit und Gleichwesentlichkeit des Sohnes daraus beweisen, daß er gezeugt, nicht geschaffen ist, weil alles Geschaffene zeitlich ist und gar nicht ewig sein kann, behauptet Thomas, daß eine ewige Welt ebenso vom Willen Gottes abhänge, wie eine zeitliche, weßhalb man weder das Eine, noch das Andere strenge beweisen kann, weil es eben in dem Willen Gottes gelegen, ob das Endliche ewig oder zeitlich sei, wobei er die Succession von dieser Weltewigkeit nicht ausschließt.[361]) Diese Ansicht ist dieser des Descartes ähnlich,

---

358) Greg. Nyssen. c. Ar.: *οὐκοῦν δῆλόν ἐστιν, ὅτι πρόσφατον λέγεται, ὃ μὴ ἐξ ἀϊδίου ἐστι· καὶ ἐκ τοῦ ἐναντίου πάλιν ἀΐδιον λέγεται, ὃ μὴ πρόσφατόν ἐστιν· ὁ τοίνυν μὴ ἐξ ἀϊδίου τὸν μονογενῆ θεὸν ἐκ τοῦ πατρὸς εἶναι πιστεύων, πρόσφατον αὐτὸν εἶναι οὐκ ἀρνεῖται· τὸ γὰρ μὴ ἀΐδιον, πρόσφατον πάντως· πᾶν δὲ τὸ πρόσφατον θεὸς οὐκ ἔστιν, καθὼς εἶπεν ἡ γραφή· ὅτι οὐκ ἔσται ἐν σοὶ θεὸς πρόσφατος· ἄρα ὁ λέγων, ὅτε ποτὲ οὐκ ἦν, ἀρνεῖται αὐτοῦ τὴν θεότητα.*

359) J. Damasc. O. F. l. 1. c. 7: *καὶ εἰ μὴ ἐξ ἀρχῆς δῶμεν τὸν υἱὸν συνυπάρχειν τῷ πατρὶ ἐξ αὐτοῦ γεγεννημένον, τροπὴν τῆς τοῦ πατρὸς ὑποστάσεως παρεισάγομεν, ὅτι μὴ ὢν πατὴρ, ὕστερον ἐγένετο πατήρ.*

360) Basil. c. Eunom. l. 2: *κοινὴ πρόληψις πᾶσιν ὁμοῦ χριστιανοῖς ἐνυπάρχει περὶ τὸ φῶς εἶναι τὸν υἱὸν γεννητὸν ἐκ τοῦ ἀγεννητοῦ φωτὸς ἀπολάμψαντα.* — Or. 5. c. 12: *ἕτερος γὰρ παρὰ τὸν ἄνθρωπον ὁ τρόπος τῆς θείας γεννήσεως· ὁμοῦ γὰρ τῷ εἶναι τὸν θεὸν καὶ τὸ γεννᾷν αὐτῷ συνεπινοεῖται, καὶ ἦν ἐν αὐτῷ γεννητῶς ὁ υἱὸς, οὐ προτρέχουσαν ἔχων τὴν γέννησιν τῆς ὑπάρξεως, ἀλλ' ἅμα καὶ ὢν ἀεὶ γεννητῶς. — καὶ γοῦν γεννᾷ μὲν ἐξ ἑαυτοῦ τὸ πῦρ τήν τε κατὰ φύσιν αὐτῷ προσοῦσαν θερμότητα, καὶ τὸν φωτισμόν.*

361) Thomas I. qu. 46. a. 1: Non est necessarium Deum velle, quod mundus fuerit semper, sed eatenus mundus est, quatenus Deus vult illum esse, cum esse mundi ex voluntate Dei dependeat, sicut ex sua causa. Non est igitur necessarium mundum semper esse. Unde nec demonstrative probari potest. — A. 2: Mundum non semper fuisse sola fide tenetur, et demonstrative probari non potest. Vgl. comm. theol. n. 99. 100.

daß es von Gottes Willen abhänge, ob $2 \times 2 = 4$ oder 5 sei. Gotti[362]), welcher dieselbe Lehre festhält, glaubt ohne Grund, daß die Väter nur davon, daß die Welt factisch in der Zeit entstanden sei, nicht aber davon, daß sie nur in der Zeit habe entstehen können, gesprochen haben.

Dieser Ansicht der Thomisten widersprechen namentlich die Scotisten, so daß sie keine allgemeine Schulansicht geworden ist. Erwägt man aber die Thomistischen Prinzipien, so lassen sie in consequenter Entwicklung keine Weltzeitlichkeit zu; denn Gott hat nur Einen Act, womit er sich und Anderes will. Nun soll er damit sich nothwendig, Anderes wahlfrei wollen; aber gerade dieses ist ein absoluter Widerspruch, weil der wahlfreie Act von dem nothwendigen verschieden sein muß. Das Motiv zu dieser Annahme bildet die Rücksicht auf die Einfachheit und Unveränderlichkeit Gottes; aber nur die mechanische, nicht die geistige Einfachheit streitet gegen eine innere Unterschiedenheit, und Gott ändert sich nicht in sich, wenn er auch wahlfreie Acte beginnt, weil diese alsolut frei sind. Außerdem müßte man die ganze zeitliche Wirksamkeit Gottes aufheben. Auch wenn Gott sich zu schaffen entschließt, da er nicht immer den Entschluß zu schaffen haben kann, tritt damit keine Wesensänderung ein. Dagegen lautet die Thomistische Lehre, daß Gott in gleicher Ewigkeit den Entschluß gefaßt haben muß, entweder ewig oder in der Zeit zu schaffen, was ein directer Widerspruch ist, weil der Entschluß immer eine Succession erfordert. Mehrfach irrig ist es aber, wenn ein Neuscholastiker[363]) sagt: „Der Beschluß zu schaffen ist nichts anders, als der Act der Schöpfung selber, der nämlich in Gott von Ewigkeit seiend seine Wirkungen außer Gott in der Zeit hervorbringt." — Es verstößt gegen die natürliche Wahrheit, daß ein Entschluß die Ausführung selbst ist; was an sich absurd ist, kann bei Gott nicht wahr sein. Ebenso ist es absurd, eine ewige Schöpfung anzunehmen, ohne ewige Wirkung oder ohne ewige Welt; ist die Schöpfung ewig, so muß es auch die Welt sein. Es widerspricht aber diese an sich unvernünftige Behauptung, daß der ewige Schöpfungsact seine Wirkung in der Zeit äußert, gleich sehr der Offenbarung, oder dem Satze: daß Gott am Anfange geschaffen u. s. w. Denn beides, der Anfang und die Wirkung des Schaffens fällt darnach in die Zeit, während beides die Scholastik trennt.

---

[362]) Gotti de Deo creatore, quaest. II. §. 29: In primis argumentum Patrum procedebat ab eo, quod non de possibili, sed de facto est, quod et Ariani admittebant, nempe nullam creaturam de facto esse aeternam et semper fuisse, ex quo bene inferebant contra ipsos: ergo si Filius Dei aeternus est, non est creatura.

[363]) J. Kleutgen, die Theologie der Vorzeit, I. Bd. S. 295.

Wir müssen also alle wahlfreien oder reinen Willensacte Gottes, mögen sie vorweltlich, überweltlich oder weltbezüglich sein, von den natürlichen und Lebensacten Gottes unterscheiden, jene als successiv, diese als immer gleich fassen. Die natürlichen Acte Gottes sind im Unterschiede von den wahlfreien wohl auch frei, aber in einem anderen Sinne, nämlich in dem Sinne der höchsten Harmonie und des höchsten Selbstbesitzes, weil in Gott das ganze Leben verklärt und vergeistigt ist.

b.

Von der Entwicklung des Lebensprozesses der Trinität.

§. 44.

132. Der Lebensprozeß erfordert in der Einheit Unterschiedenes und in der Unterschiedenheit Einiges, weßhalb die Lebensbewegung von ebenso vielen Thätigkeitsprinzipien, als Unterschiede vorkommen, bedingt ist.

Nun gibt es drei Personen, die lebendig verbunden sind; also muß es ebenso viele in der Einheit unterschiedene relative Lebensacte geben. Denn wäre der Geist vom Vater und Sohne nur gehaucht und der Sohn vom Vater nur gezeugt, ohne daß der Geist mit Vater und Sohn und der Sohn mit dem Vater in Lebensgemeinschaft stände, so wäre keine Lebenseinheit vorhanden, oder die drei Personen wären nicht Ein Gott oder Ein Wesen. Wenn nun nach der Scholastik die Relationen gar nicht thätig und real verbunden sind, und wenn das abstracte Wesen gar keine inneren Unterschiede hat, so ist ein Lebensprozeß schlechthin unmöglich. Nimmt man aber wahre Personen an, so ist es eine einseitige Vorstellung, zuerst vom Vater den Sohn und aus beiden den heiligen Geist entstehen zu lassen und Geist und Sohn sodann mit dem Vater zu verbinden, da vielmehr die Einheit in der Dreiheit immer festzuhalten ist. Etwas Anderes ist es, mit irgend einer Person den Anfang zu machen und daraus wegen des Verbandes die zwei anderen Personen dialektisch zu bestimmen, und etwas Anderes, den Lebensprozeß an sich in seiner Totalität darzustellen, wie es etwas Anderes ist, die Trinität nach der historischen Vermittlung im apostolischen Symbolum einheitlich zu erfassen (Anm. 172).

Da nun die drei Personen sowohl im Sein, als im Wirken ungetrennt sind (Anm. 80), und da sie sowohl immanent, als auch emanent wirken, so muß der Vater eigenthümlich und zumal mit dem Sohne und dem heiligen Geiste wirken, und auch diese müssen zumal und eigenthümlich wirken. Diese Lebensacte sind mit den Personennamen selbst ausgesprochen. Es knüpft sich nämlich an den Vater der Begriff der Lebenssetzung in Bezug

auf den Sohn; aber der Sohn ist nur Sohn, weil er das überströmende Leben beständig aufnimmt und in sich umgebärt oder gestaltet. Wenn nun der Vater Leben setzend, der Sohn aber Leben gestaltend ist, so ist der hl. Geist der Lebenshauch, welcher vom Vater und Sohne ausströmt und in beide eingeht.

Es gibt also nach den Personen drei eigenthümliche Acte, die Lebenszeugung, die Lebensgestaltung, sowie die Lebenshauchung. Aber diese drei Acte sind simultan und in einander, wie die Personen, und somit Ein absoluter Lebensact. Der Vater zeugt den Sohn, der seinerseits das Leben gestaltet, und beide hauchen damit zumal den heiligen Geist, welcher zumal in sie eingeht. Man kann nicht sagen, daß vor der Lebenshauchung die Lebensgestaltung und vor beiden die Lebensmittheilung stattfindet; denn da die Personen zumal sind, so müssen auch die Acte zumal sein. Das Leben besteht in keiner bloßen Lebensmittheilung, sondern ebenso in Lebensgestaltung und Lebenshauchung.

Es ist kein Widerspruch, daß der Sohn die Lebensmittheilung zumal empfängt und gestaltet, und daß der heilige Geist zumal ausgehaucht wird und zumal eingeht, wie es kein Widerspruch ist, daß das leuchtende Licht beständig den nährenden Stoff aufnimmt und in sich verwandelt. Wie aber der Vater[364]) die Lebensquelle für den Sohn und den heiligen Geist und somit für die ganze Gottheit ist, so gilt es auch, daß der Sohn die Lebensgestaltung und der heilige Geist die Lebenshauchung für die ganze Gottheit ist.[365]) Muß man dem Vater eine relative Priorität und Eigenthümlichkeit in Bezug auf die Lebensmittheilung zuerkennen, so nicht minder dem Sohne eine solche eigenthümliche Priorität in Bezug auf die Lebensgestaltung, wie dem heiligen Geiste in Bezug auf die Lebenshauchung. Aber gerade dadurch begründen sie nur Ein Leben und sind zusammen das Eine absolute Leben.

133. Erwägen wir nun näher den Unterschied dieser dreieinigen Lebensströmung, so ist die Thätigkeit des Vaters, die Zeugung oder Wesensmittheilung, am klarsten. Die Lebensmittheilung ist aber keine Lebenstheilung, weßhalb die Concilien auf das ganze Hervorgehen des Sohnes ohne Minderung des Vaters hindeuten.

---

[364]) C. Tolet. XI.: Ipse (Pater) a nullo originem ducit, ex quo et Filius nativitatem et Spiritus sanctus processionem accepit: fons ergo ipse et origo est totius divinitatis.

[365]) Die Worte des Apostels Röm. 11, 16: ex ipso, per ipsum, et in ipso sunt omnia, beziehen sich auf die einzelnen Personen nach dem V. ökumen. Concil (Anm. 445), weßhalb sich von der Offenbarungstrinität auf die Wesenstrinität zurückschließen läßt.

Die Lebensgeburt (filius nascens nach dem IV. L.-C.) ist ein besonderer Act; denn mit der passiven Zeugung ist nichts weiter bestimmt. Die Lebensmittheilung ist die active Zeugung; aber sie ist nur dann eine Zeugung, wenn ein aufnehmendes oder gestaltendes Wesen vorhanden ist. Dieses kann bei der immanenten Zeugung nur das Gezeugte selbst sein; denn das Licht erzeugt sich beständig durch die Stoffaufnahme. Beides ist simultan, das Bestehen und das Sicherzeugen. Dieses Sicherzeugen ist ein Gestalten, keine Wesensmittheilung, wodurch sich beide Acte klar unterscheiden.

Diese Lebensgestaltung liegt in allen Namen der zweiten Person; denn schon der Name Sohn, Gezeugter, deutet darauf hin, wie Bild der väterlichen Wesenheit, ebenso der Ausdruck *λόγος*. Unter Wort im abstracten Sinne[366]) versteht man eine Manifestation dessen, was der Geist anschaut oder will und erkennt. Die Anschauung ist eine ungeformte Erkenntniß; aber die geformte, ausgebildete und gegliederte ist eben das Wort. Die deutsche Bezeichnung Wort hat nicht die allseitige Beziehung, wie das griechische *λόγος*, welches das lateinische ratio und oratio, Vernunft und Rede, das Redende zugleich bedeutet und ausdrückt. Der Apostel Johannes gebraucht *λόγος* wie Leben; aber Leben ist das Lebendige, also ist auch *λόγος* der Redende und Sprechende, der, welcher etwas durch das Wort kund gibt.

Darum ist *ὁ λόγος* nach Augustin[367]) und Epiphanius[368]) der Sohn, welcher den Vater offenbart oder in sich darstellt, gleichwie der Sohn als Bild des Vaters den Vater offenbart.

---

[366]) August. de trin. l. 15. c. 22: Gignitur verbum verum, quando quod scimus loquimur, sed verbum ante omnem sonum, ante omnem cogitationem soni. Tunc enim est verbum simillimum rei notae, de qua gignitur et imago ejus, quoniam de visione scientiae visio cogitationis exoritur, quod est verbum linguae nullius, verbum verum de re vera, nihil de suo habens, sed totum de illa scientia, de qua nascitur.

[367]) August. de fide et symbolo c. 3: Credimus etiam in J. Chr. Filium Dei Patris unigenitum, id est unicum, Dominum Nostrum, quo tamen verbum non, sicut verba nostra, debemus accipere, quae voce atque ore prolata verberato aere transeunt nec diutius manent, quam sonant. Manet enim illud Verbum incommutabiliter; nam de ipso dictum est, cum de sapientia diceretur (7, 27): „In se ipsa manens innovat omnia." Verbum autem Patris ideo dictum est, quia per ipsum innotescit Pater. Sicut ergo verbis nostris id agimus, cum verum loquimur, ut noster animus innotescat audienti, et quidquid secretum in corde gerimus, per signa hujusmodi ad cognitionem alterius proferatur, sic illa sapientia, quam Deus Pater genuit, quoniam per ipsam innotescat dignis animis secretissimus Pater, Verbum ejus convenientissime nominatur.

[368]) Epiphan. haeres. 73, 12: *λόγος ὀνομάζεται, ἐπειδὴ ἑρμηνεύς ἐστι τῶν τοῦ θεοῦ βουλημάτων.*

Der dritte Act, die Lebenshauchung, unterscheidet sich schon nach dem Begriffe, der im Namen liegt, von der Lebensmittheilung und Lebensgestaltung; denn die bloße Lebensmittheilung ist eine einfache Lebenshingabe, während das Lebenshauchen, welches Vater und Sohn zum Prinzipe hat, ein vermittelter Lebensact ist, weßhalb der Geist als Lebenshauch Vater und Sohn vermittelt und anders wirkt, denn durch Lebenshingabe oder Lebensformung. Die Signatur des Geistes ist die immanente Einigung, darum auch die Einheitsbildung nach Außen, wie in dem Leibe Christi und in der Kirche u. s. w. In dem animalischen Leben unterscheidet sich der Nervengeist von dem Blute, der ersten Lebensquelle, und von der gestalteten Faser.

134. Bei diesem Unterschiede in der dreieinigen Lebensströmung findet aber eine substanziale Gleichheit und Einheit statt; denn diese Unterschiede sind nur immanente und relative, wovon das Leben selbst bedingt ist.

Der relative Unterschied ist ein immanenter und darum zunächst formal organischer; denn wie die Nerven, das Blut und die Faser verschiedene sich bedingende Formen des Einen Lebens sind, ebenso bedingen sich die an sich selbstständigen Personen wechselseitig, so daß sie absolut einig und Ein Leben sind. Es ist jede Person die ganze und dieselbe Gottheit, jedoch unter dieser bestimmten Form; aber diese drei Wesensformen sind doch nur Ein Wesen, sie sind nicht blos wesensgleich, sondern auch wesenseinig.

Wenn aber die eine Person gezeugt, die andere gehaucht wird, so verhindert dieses weder die Selbstständigkeit, noch die Wesenseinheit und Homousie des Sohnes und heiligen Geistes; denn auch der Vater ist nach der Seite der Form und Lebenseinheit von ihnen bedingt. Es findet im Leben überhaupt ein wechselseitiges Bedürfen statt, ohne daß die relative Selbstständigkeit aufgehoben wird. Diese Selbstständigkeit heben die Väter, wie Augustinus[369]) und Anselmus[370]), sehr bestimmt hervor, wenn sie von der Zeugung des ewigen Sohnes sprechen. Das wechselseitige Bedürfen liegt

[369]) August. de trin. l. 15. c. 26: Sicut Filio praestat essentiam sine initio temporis, sine mutabilitate naturae, de Patre generatio, ita Spiritui sancto praestat essentiam sine ullo initio temporis, sine ulla mutabilitate naturae, de utroque processio.

[370]) Anselm. monol. c. 43: Non enim idcirco minus perfecta est essentia vel sapientia Filius, quia est essentia nata de Patris essentia et sapientia de sapientia. Sed tunc minus perfecta essentia vel sapientia esset, si non esset per se aut non saperet per se. Sicut enim Pater habet essentiam et sapientiam et vitam in semetipso, ut non per alienam, sed per suam essentiam sit, per suam sapientiam sapiat, per suam vitam vivat, ita gignendo dat Filio essentiam habere et sapientiam et vitam in semetipso, ut non per extraneam, sed per suam essentiam, sapientiam et vitam subsistat, sapiat et vivat. Alioquin non erit idem esse Patris et Filii, nec erit par Patri Filius.

selbst in den Namen der Personen; denn der Vater wäre nicht Vater, wenn er nicht einen Sohn hätte.

Diese Lehre, daß die drei Personen selbstständig und doch wechselweise verbunden und dadurch Ein Leben sind, steht im vollen Widerspruche mit der scholastischen, wornach die Personen selbstlose und unwirksame Bezüge sind, welche nicht selbst die Substanz, wohl aber an ihr sind.

c.

Von der Einheit des Lebensprozesses der Trinität.

§. 45.

135. Den drei Personen der Gottheit entsprechend gibt es drei ungetrennte und immer gleiche Lebensacte, die Zeugung oder Lebensmittheilung, die Geburt als Lebensaufnahme oder Lebensgestaltung, sowie die Lebenshauchung oder Lebensvermittlung. Diese drei geeinten Lebensacte bilden das Eine Leben oder den Einen Lebensprozeß der Trinität, welche das Eine Leben im concreten Sinne ist.

Daß dieser Lebensprozeß den Sabellianismus oder Modalismus, den Arianismus und Tritheismus, die Confusion und Trennung der Trinität, gleich sehr ausschließt, liegt schon in dem Begriffe des Lebensprozesses.[371])

Damit sind auch alle falschen Constructionen der Trinität abgewiesen. Es ist sonach grundirrig, die Trinität durch eine Entwicklung aus einem Urgrunde erklären zu wollen; denn hier wäre die Natur das Fundament und die Personen wären das Entwickelte. Aber das auf diese Weise Entstandene kann niemals selbstständig und darum niemals eine Person sein; die drei Personen als bloße Entwicklungsformen sind nicht wahrhaft der Eine Gott. Hiebei überträgt man den psychologischen Entwicklungsprozeß auf das Urleben und gewinnt so einen theogonischen Prozeß statt des Lebensprozesses, ohne daß man hiebei einsieht, wie der Entwicklungsprozeß selbst den Lebensprozeß als den substanzialen voraussetzt.

Die entgegengesetzte irrige Form, das trinitarische Leben darzustellen, ist

---

[371]) Ambros. de dign. cond. hom. cap. 2: Ex quo ergo et quo se diligunt ipsa duo, tria sunt, et illa tria ideo unum, quia sic sunt ex uno illa duo, ut tamen ab eo non sint separata, sed ex ipso sunt, quia non a se et in ipso, quia non separata, et ipsum ipsa, quod ipse, ipsum ipse quod ipsa, et non ipsa qui ipse, et non ipsa ipse quae ipsa. Ista duo Deus est et ipse Deus tria est, et unumquodque horum trium Deus est, et omnia illa tria non dii, sed Deus est.

diese, daß der Prozeß als eine Substanzsetzung, nicht als Lebensprozeß, oder daß er ohne immanente und simultane Vermittlung dargestellt wird.[372]) Es ist richtig, daß der Vater einen Sohn erzeugt, aber nicht so, wie der menschliche Vater, sondern so, wie aus dem Baume die Frucht, aus dem Lichte der Lichtstrahl hervorgeht.

Beide Formen gehen sehr leicht in einander über; denn sie kommen in dem Grundirrthume überein, daß sie eine abstracte Wesenheit oder einen Urgrund vorangehen und daraus die ganze Trinität oder Sohn und Geist hervortreten lassen. Eine Einheit besteht so lange, als das Heraustretende keine Selbstständigkeit erlangt oder ein bloßer Modus ist, wie im Sabellianismus und in der scholastischen substantia tribus modis affecta. Erlangt aber das Gezeugte eine wahre Persönlichkeit, so wird die Einheit zerstört, weil die gezeugte Person mit der zeugenden nicht lebendig vermittelt ist.

Aber im Lebensprozesse ist ursprünglich die Trinität in Einheit und sie wird in Einheit begriffen, weil sowohl die Unterschiede, als auch die Immanenz zum Lebensprozesse erforderlich sind.

136. Von dem Lebensprozesse aus müssen wir auf das Unterschiedene zurückschließen. In dem höchsten Leben können diese Unterschiede nur Personen, selbstige Prinzipien sein, und darum ist die Trinität das Urlebendige, welches in dem absoluten Lebensprozesse sich befindet.

Die Personen sind die Prinzipien der Lebensacte, und zwar so, daß sie zusammen nur Einen Lebensact begründen; denn jede Person ist nur mit den anderen lebensthätig. Der Vater zeugt nur, indem zumal der Sohn gestaltet und der heilige Geist als Lebensmitte wirkt.[373]) Ebenso gestaltet der Sohn, weil und indem der Vater und heilige Geist eigenthümlich lebens-

---

[372]) Anselm. de process. Sp. s. c. 25: Sicut essentia Dei valde diversa et aliena est a creata essentia: ita cum dicimus Deum de Deo existere nascendo vel procedendo, longe aliter intelligenda est ista nativitas sive processio, quam cum dicimus in aliis rebus aliquid nasci vel procedere. Ibi enim nihil est aut natura aut tempore aut in aliquo prius aut posterius, magis aut minus aut ulla ratione aliquo indigens, sed totum quod est, non tam aequale vel simile sibi et coaeternum, quam idem ipsi et per se sibi ipsi omnino sufficiens; nec nascitur vel procedit ibi aliquid, quasi de non esse proficiens ad esse.

[373]) Cat. Rom. p. I. cap. 9. §. 2: Quare docendum est in hoc articulo, Spiritus sancti nomine tertiam trinitatis personam intelligi, quomodo in sacris literis tum veteris nonnunquam, tum novi testamenti frequenter accipitur. Nam David (Ps. 50, 15) precatur: Et Spiritum sanctum ne auferas a me. In libro Sapientiae (9, 7) legimus: Sensum tuum quis sciet, nisi tu dederis sapientiam et miseris Spiritum sanctum tuum de altissimis? et alibi (Eccles. 1, 8): Ipse (altissimus) creavit illam in Spiritu sancto.

thätig sind. Der heilige Geist aber ist einigend, weil von beiden ausgehend und weil er Vater und Sohn vermittelt, weil sie sich in ihm vereinigen und lieben. Nimmt man nun den Act der Zeugung und Gestaltung so, daß sich Vater und Sohn dabei zugleich wechselseitig durchdringen, so bringen sie in diesem einigenden Acte, der so zu sagen indifferent ist und beiden angehört, den Lebensgeist hervor, welcher sie zugleich als ihre Mitte einigt. So geht der heilige Geist von beiden zugleich aus und in beide zugleich ein, weil Vater und Sohn als Ein Prinzip und in Einem Acte wirken.

Der heilige Geist als die Lebensmitte ist aber keine nur persönliche Liebe und kein substanzloser Rapport, sondern der Lebensgeist, wie im thierischen Leben der Nervengeist von Blut und Faser sich unterscheidet. Aber in diesem Lebensgeiste sind Vater und Sohn, der Gegensatz in Gott, ewig vermittelt. Er ist ihre substanziale Liebe und ihre Gemeinschaft, worin sie sich lieben und verbinden, weil er sie selbst vermittelt.[374])

In dieser Weise bilden alle drei Personen zusammen nur Ein Leben und nur Einen dreieinigen Lebensstrom und Lebensact, wodurch sie sich selbst absolut genügen und das Urleben sind. Sie sind Ein Leben, nicht weil die Eine Substanz in ihnen wirkt und denkt, so daß sie selbstlos sind (Anm. 6), sondern so, daß die Personen das Wirkende sind.

137. Endlich ist der innere und wechselseitige Zusammenhang zwischen der Trinität und dem Lebensprozesse noch zu berücksichtigen.

Wenn Gott die Liebe heißt (I. Joh. 4, 16), so ist die ganze Trinität darunter zu verstehen, wie unter Vater und Urbild in dem Außenbezuge nicht blos der Vater und der Sohn, sondern alle drei Personen zu begreifen sind. Wenn sich nun die Personen nach Außen als Ein Prinzip und Ein Leben manifestiren, so muß im Innen mit der Liebe, welche der hl. Geist ist, auch der Vater und Sohn, sowie mit dem Vater der Sohn und der hl. Geist, wie mit dem Sohne der Vater und der hl. Geist mitgedacht und mitgesetzt werden.

Es sind in Betreff des heiligen Geistes die Ausdrücke Geist, Liebe und Gemeinschaft zusammen zu verbinden; denn die Liebe und die Ge-

---

374) Mag. sent. I. dist. 31. qu. 11: Quod autem Spiritus sanctus dicitur esse utriusque concordia, et per eum omnia connexa, facilior est intelligentia nobis praemissa ad mentem revocantibus. Supra enim secundum auctoritates sanctorum dictum est, quod Spiritus sanctus amor est, quo Pater diligit Filium et Filius Patrem. Recte ergo Spritus sanctus dicitur connexio vel concordia Patris et Filii, et per eum omnia connexa. Unde August. in lib. 5 de trin. c. 11: Communio quaedam consubstantialis Patris et Filii est amborum Spiritus sanctus. Idem in l. 7. de trin. c. 3: Spiritus s. est summa charitas utrumque conjungens nosque subjungens. Anm. 469—71.

meinschaft drückt an sich keine Substanz, sondern etwas von einer Substanz aus. Aber der Geist, der Liebegeist, der Lebensgeist erscheint als selbstständig. So ist Geist oder Einheit die ganze Trinität, aber doch vornehmlich die Lebensmitte, welche der heilige Geist ist. Hier ersieht man den Abschluß und die Mitte im trinitarischen Leben.

Die Einheit und der Geist oder die Lebensmitte setzt aber den zu einigenden Gegensatz mit. Dieser ist der Vater und Sohn. Wird Gott Vater genannt, so muß Jedermann schließen, daß er in urbildlicher Weise in sich Vater sein muß, wie er es in nachbildlicher für die Menschen ist. Mit dem Begriffe des ewigen Vaters verbindet sich aber der Begriff von der ewigen Zeugung, sowie von dem ewigen wesensgleichen Sohne, wie der hl. Athanasius[375]) sagt, aber nicht der Begriff von einer Schöpfung und zeitlichen Hervorbringung, wie die Arianer sagten. Ebenso muß der Sohn als vollkommener Sohn, weil auch der Vater vollkommen ist, begriffen werden. Bei den Menschen ist der Sohn anfangs unvollkommener als der Vater; aber bei Gott findet dieses nicht statt.[376]) Ist aber der Vater und der Sohn gleich vollkommen und sind sie immanent auf einander bezogen, so müssen sie auch durch den hl. Geist vermittelt gedacht werden.

Heißt nun Gott das Urbild, wornach wir geschaffen wurden, so schließen wir, daß Gott in immanenter Weise diesen Gegensatz in sich haben muß, und so gelangen wir zu dem Vater und zu dem Sohne als Gleichbilde; denn hier kann es sich nur um ein natürliches Gleichbild handeln. Dieses aber ist auch bei den Menschen der Sohn.

Aus dem Irrthume der Scholastik leuchtet diese Wahrheit um so mehr

---

375) Athanas. c. Ar. l. 3. p. 212: *Τίς γὰρ ἀκούων υἱὸν, οὐκ ἐνθυμεῖται τὸ ἴδιον τῆς τοῦ πατρὸς οὐσίας; τίς ἀκούσας, ὅτε κατηχεῖτο κατὰ τὴν ἀρχὴν, ὅτι θεὸς υἱὸν ἔχει, καὶ τῷ ἰδίῳ λόγῳ τὰ πάντα πεποίηκεν, οὐχ οὕτως ἐδέξατο κατὰ τὴν διάνοιαν, ὡς νῦν ἡμεῖς φρονοῦμεν; Τίς ὅτε γέγονεν ἡ μιαρὰ τῶν Ἀρειανῶν αἵρεσις, οὐκ εὐθὺς ἀκούσας ἃ λέγουσιν ἐξενίσθη ὡς ἀλλότρια λεγόντων αὐτῶν, καὶ παρ' αὐτὸν ἐξ ἀρχῆς σπαρέντα λόγον ἐπισπειρόντων; τὸ μὲν γὰρ σπειρομενόν ἐστιν ἐξ ἀρχῆς ἑκάστῃ ψυχῇ καὶ ἀΐδιον, ὅτι ὁ θεὸς υἱὸν τὸν λόγον, τὴν σοφίαν, τὴν δύναμιν ἔχει· καὶ ταῦτά ἐστιν αὐτοῦ εἰκὼν καὶ ἀπαύγασμα· φύεται δὲ εὐθὺς ἐκ τῶν ῥηθέντων τὸ ἀεὶ, τὸ ἐκ τοῦ πατρὸς, τὸ ὅμοιον τῆς οὐσίας τοῦ γεννήσαντος καὶ οὐδεμία περὶ ποιήματος ἢ κτίσματος ἔννοια.*

376) C. Tolet. XI.: Quodsi semper Pater fuit, semper habuit Filium, cui Pater esset, et ob hoc Filium de Patre natum sine initio confitemur. Nec enim eundem Filium Dei, per eo quod de Patre sit genitus, desectae naturae portiunculam nominamus, sed perfectum Patrem perfectum Filium sine diminutione, sine desectione genuisse asserimus, quia solius divinitatis est inaequalem Filium non habere.

ein; denn Jedermann schließt, daß, wenn der Vater und Sohn nur Bezüge am Wesen sind, alles, was die Kirche lehrt, sinnlos und bedeutungslos wird. Was sollen Vater und Sohn heißen, wenn sie unthätige Bezüge sind? Was die Zeugung und Geburt, wenn der Vater nicht wahrhaft zeugt und der Sohn nicht wahrhaft geboren wird? Wie kann das eine Zeugung sein, wo die Zeugung nicht aus der eigenen, sondern aus der gemeinsamen Natur geschieht? Wenn nun die Scholastik behauptet, es müsse zwischen Natur und Person oder Vater darum ein Unterschied bestehen, weil sonst der Vater wiederum einen Vater, Sokrates einen Sokrates erzeugte, so spricht sie ein Absurdum aus und liefert zugleich den Beweis, daß sie nicht einmal die einfachste Wahrheit, die doch Jedermann versteht, recht zu fassen im Stande ist. Wie soll sie also die göttliche Zeugung recht fassen können? Dazu kommt noch[377]), daß sie in der That zwischen der Natur und Person einen realen Unterschied annimmt, weil sonst der Vater einen Vater erzeugte, wenn er die Natur wäre, aber dennoch diesen ableugnet und dafür den absurden sogenannten virtualen Unterschied setzt, welcher rational und doch nicht rational sein soll.

---

[377]) Tournely de trin. qu. II. a. 3: Tanti commodi et utilitatis est distinctio illa virtualis in divinis, ut sine illius subsidio impossibile omnino foret, mysterium trinitatis et incarnationis intelligere. Quare enim communicata Filio essentia, non communicatur simul persona Patris, quae ab essentia realiter non distinguitur? Quare Pater divinus incarnatus non dicitur nec revera est, licet una et eadem sit ipsius natura cum Filio, qui incarnatus est, et haec natura non sit realiter a personis distincta? Non alia certe ratio proferri a nobis potest, quam quod inter naturam et personam sit virtualis distinctio, qua fit, ut communicetur natura, non communicata persona, et una persona incarnetur, altera non incarnata. — Gerade dieses Beispiel bestätiget den Irrthum von dem virtualen Unterschiede, welcher in der Anwendung ein realer sein muß; darum ist der vom Vater gezeugte Sohn nicht der Vater, weil das Wesen selbst nicht der Vater ist. Aber wenn dieses statt hat, daß der Vater nicht aus sich (seiner Natur) zeugt, so hört die Zeugung auf und er ist nicht Vater. Aber gerade der gezeugte Gott ist der Sohn. Ebenso wird bei der Incarnation des Sohnes ein objectiver Unterschied zwischen dem Sohne und der Gottheit angenommen, um nicht sagen zu müssen, daß auch die Gottheit des Vaters incarnirt sei. Damit ist die definirte Lehre der Concilien, daß die Natur oder die Gottheit des Sohnes selbst incarnirt sei, so im IV. Satze des Concils zu Rheims, und in dem Satze: una natura Dei Verbi incarnata, verletzt und die Incarnation selbst aufgehoben. Denn die Worte (n. 77): ipsam divinitatem ... incarnatam, verwerfen direct die scholastische Lehre von einer mittelbaren Incarnation der Gottheit, oder den Satz: unio est facta in persona, non in natura; denn die Gottheit selbst heißt incarnirt, aber das Wort „selbst" drückt gegen die Lehre Gilberts die Unmittelbarkeit aus, wie z. B. in dem Satze Joh. 4, 10: Der Vater selbst — wirkt die Werke.

Damit ist der Lebensprozeß oder das zweite Moment von den realen Einheitsgründen zur Entwicklung gekommen.

C.

Die Trinität ist Ein Gott wegen des in der Trinität einigen Urlebens.

a.

Von der Bestimmung des Einheitlichen im dreipersönlichen Urleben.

§. 46.

138. Gemäß dem Realbezuge versetzen wir uns in das immanent Unterschiedene in Gott und betrachten die drei Personen in ihrem Wechselbezuge. Hiebei kommen drei Momente in Betracht, nämlich die drei Personen selbst, welche zusammen und einzeln die ganze Gottheit sind, sodann das Wechselleben und der Lebensprozeß dieser Personen, sowie endlich die Einheit von beiden, welche wir jetzt näher zu bestimmen haben.

In dem Idealbezuge lautete die zu lösende Aufgabe im dritten Momente: Die Trinität ist Ein Gott, weil sie das urbildliche Leben ist, und es galt, aus dem Abbilde das Urleben zu erkennen und dieses durch Analogien zum Verständnisse zu bringen. Jetzt aber fassen wir die Trinität zwar auch als das Urleben, haben jedoch auf die Unterschiedenheit und Einheit zugleich Rücksicht zu nehmen. Hier ist der Bezug vorherrschend immanent, da es sich darum handelt, die Unterschiedenheit in der Einheit und die Einheit in der Unterschiedenheit in diesem Stadium zu erörtern.

Die concrete und totale Betrachtung faßt die Einheit und Unterschiedenheit ungetrennt zusammen, wenn auch das eine Moment hervorgekehrt wird. Einheit und Unterschiedenheit sind die allgemeinsten Bezeichnungen für jeden Organismus oder jede lebendige Einheit, aber bei Gott für die Natur oder Gottheit und für die drei Personen. Zwischen der Einheit und Trinität besteht nur ein idealer Gegensatz, wie zwischen dem Ganzen und Einzelnen; denn es ist von der ganzen Gottheit die Rede (6). Aber zwischen den drei Personen besteht der reale Gegensatz, weil nur die Trinität das Wirkliche ist, wie zwischen den Wurzeln, dem Stamme und den Aesten. Es ist also: Deus in distinctis personis, aber er ist nicht in ihnen oder von ihnen unterschieden, gleichwie der Baum nicht von den Wurzeln, dem Stamme und den Aesten sich unterscheidet. Da aber die Scholastik diesen idealen Unterschied leugnet und einen modalen annimmt, indem

sie die Gottheit und drei Modi hat, so enthält ihre Lehre den Satz: Deus distinctus est a modis et in modis, quibus afficitur.

Man hat die grammatische Bezeichnung von dem ontologischen Inhalte zu unterscheiden. Denn Deus unus et trinus ist dem Inhalte nach dem Satze: Summa res est trinitas personarum, gleich, obwohl trinus der Form nach nur adjectivisch gesetzt ist. Dem Inhalte nach nämlich ist die Trinität das allein Wirkliche, weßhalb sie keine Eigenschaft einer Substanz sein kann. In gleicher Weise wird nur die Trinität als das Urwirkliche begriffen, wenn von den Unterschieden oder Eigenthümlichkeiten in Gott die Rede ist; denn auch Deus trinus ist, grammatisch angesehen, nur adjectiver Ausdruck, obwohl die Trinität das Substanziale ist. Unter dem Eigenthümlichen (ἰδιότητες) (Anm. 246. 247) in Gott sind eben die Personen und zwar die ganzen Personen, oder die Unterschiede gemeint, welche keine bloßen Relationen sind, gleichwie die Unterschiede im Menschen nicht Complemente zur Natur, sondern diese selbst sind.

Aber das Eigenthümliche und die Unterschiede können inhaltlich und begrifflich gebraucht werden. So ist das esse ab utroque das Unterscheidungszeichen für die dritte Person, aber zugleich in objectiver Fassung die Person, welche vom Vater und Sohn das Sein hat. Es ist der ärgste logische Verstoß, wenn die Scholastik daraus, daß die Personen das Eigenthümliche und Relative genannt werden, ihre eigenschaftliche oder modale Natur ableitet.

Hier handelt es sich um die nähere Erörterung des Satzes vom IV. Lateran-Concil (6): Haec sancta trinitas secundum communem essentiam individua, et secundum personales proprietates discreta[378]), oder um die Trinität, soferne sie entweder als Einheit und Totalität, oder in ihrer Unterschiedenheit und Gegensätzlichkeit aufgefaßt wird. Die Trinität ist dasselbe Subject, welches als Einheit und Unterschiedenheit nach zwei Beziehungen begriffen und bestimmt wird, oder es ist nicht die Einheit, wie die Scholastik will, der Grund, und die Dreiheit das, was zu dem

---

[378]) Dieser Satz entspricht ganz diesem von dem XI. Concil von Toledo: Haec ergo s. trinitas, quae unus et verus est Deus, nec recedit a numero nec capitur numero. In relatione enim personarum numerus cernitur, in divinitatis vero substantia quid numeratum sit, non comprehenditur. Ergo hoc solum numerum insinuant, quod ad invicem sunt, et in hoc numero carent, quod ad se sunt. — Es wird also die Trinität nach der absoluten Beziehung nicht gezählt, wohl aber in der relativen; aber dasselbe gilt auch von Gott oder der Gottheit. Gott und die Trinität sind absolut identisch; aber Gott und die einzelne Person unterscheiden sich nicht nach dem Inhalte, sondern nach dem Umfange.

Grunde als Ergänzung hinzukommt; denn schon der grammatische Verband sträubt sich gegen eine solche Zerreißung und Verknüpfung.

139. Die trinitas individua oder die trinitas personarum ist das letzte Object, worauf sich alle Bestimmungen beziehen, oder wovon sie ausgehen. Diesen Satz haben wir gegen die Scholastik, welche die abstracte Einheit mit drei Relationen festhält, bereits (§. 33) festgestellt. Jetzt müssen wir die einheitlichen Bestimmungen, welche die Trinität als Substanz bezeichnen, näher betrachten.

Was heißt nun der Satz: Haec trinitas secundum communem essentiam individua? Er hat denselben Sinn, als dieser Satz, um es in einem Beispiele zu sagen: Diese Wurzeln, dieser Stamm und diese Aeste sind nach ihrer gemeinsamen Baumesnatur eine Einheit. Individuum seu *ἄτομον* ist das Letzte oder der Umfang, von einer Einheit aus betrachtet; gegen das Gemeinsame ist z. B. Petrus ein Letztes, ein Peripherisches und Einzelnes, welches daher das Wirkliche ist. Damit ist also eine Wirklichkeit nach einem Gesichtspunkte ausgedrückt; es ist von einer Dreiheit, welche nicht weiter abtheilbar ist, die Rede. Daraus folgt, daß die göttliche Trinität, indem nicht von dieser oder jener Trinität in Gott die Rede sein kann, wenn man das gemeinsame Wesen betrachtet, nicht zählbar oder keine Einheit neben einer anderen Einheit ist. Es gibt nur Eine göttliche Trinität; aber eine einzige Einheit wird nicht gezählt, sondern nur mehre.

Mit trinitas individua verbindet sich aber als Abfolge dieser Sinn, daß sie nicht nur als Einheit, die nicht gezählt werden kann, als Einzelnes oder nicht weiter Abtheilbares im logischen Sinne, sondern auch als Untheilbares im ontologischen Sinne zu fassen ist. Erstens nämlich ist die trinitas dem Inhalte nach ein im realen Sinne Letztes oder auf sich Ruhendes, kein bloßer Modus, sondern etwas Substantives, und zweitens erscheint sie so einzig, daß die Unzählbarkeit ihr eigen ist. Petrus ist wohl ein Einzelnes und nicht weiter Abtheilbares, aber gemäß der gemeinsamen Natur ist er als Mensch mit Paulus und Johannes zählbar und sonach drei Menschen. Aber bei Gott ist dieses nicht der Fall; also ist die Trinität ohne Nebenordnung nur in sich und darum ungetrennt und ungetheilt, die höchste Natureinheit.

Es gibt wohl mehre Trinitäten, nämlich eine Dreiheit von Acten, von Stufen, von Menschen u. s. w., welche zählbar sind; aber die höchste Trinität, wovon die Rede ist, die Trinität der göttlichen Personen, läßt sich nicht mit anderen zusammenfassen oder zählen. Sie ist einzig in ihrer Art und zugleich die größte Natureinheit. Der Gesichtspunkt aber, unter dem sie als unzählbar und einzig erscheint, ist nicht der einzige, wornach

sie zu bestimmen ist; denn schon der Name Trinität enthält eine immanente Unterschiedenheit.

Sonach erscheint die Trinität als letztes Object und zugleich als das einheitliche Ganze; die gemeinsame Natur ist ein mehr abstracter Ausdruck. Aber „gemeinsame Natur" enthält eine Beziehung auf etwas, dem sie zukommt, wie der Baum sich auf Wurzeln, Stamm und Aeste bezieht. Wie nun hier kein anderer als rationaler Unterschied denkbar ist, so kann auch die gemeinsame Natur sich von der Trinität nur rational unterscheiden.

Darin liegt schon angedeutet, daß nicht die Natur in jeder Beziehung, sondern nur in absoluter als gemeinsame Natur die Einheit ausdrückt, aber in der relativen Beziehung, wenn von der Natur des Vaters die Rede ist, den Unterschied in Gott bezeichnet. So ist auch der Name Trinität nach einer Beziehung ein Ausdruck für die Einheit, nach einer anderen für den Unterschied. Sonach ist die absolute und relative Beziehung das Entscheidende.

Betrachtet man die Person oder *ὑπόστασις*, so ist sie ein allgemeiner Ausdruck, wie die Trinität; aber als erste, zweite und dritte Person geht sie auf den Unterschied. Nur die Namen Vater, Sohn und heiliger Geist lassen sich nicht doppelt gebrauchen; aber sie weisen durch ihre Relation auf einander hin. Das Wort Person läßt sich wie Substanz doppelt gebrauchen; denn wie es drei relative Substanzen gibt (tres consubstantiales) und Eine absolute Substanz, so kann man drei relative Personen und die absolute Person sagen; denn wir sprechen von der absoluten Persönlichkeit, wodurch wenigstens in dem deutschen Sprachgebrauche das Bedenken des hl. Augustin[379]) gehoben ist.

---

[379]) S. August. de tr. l. 7. c. 4: Certe, quia Pater persona, et Filius persona, et Sp. s. persona, ideo tres personae; quia ergo Pater Deus et F. Deus et Sp. s. Deus, cur non tres dii? Aut quoniam propter ineffabilem conjunctionem haec tria simul unus Deus, cur non etiam una persona?

S. Anselm. de trin. c. 9: Haec autem tria Latini dicunt personas, Graeci substantias. Sicut enim dicimus nos in Deo substantiam unam, tres personas: ita dicunt unam essentiam, tres substantias. — *Ὑπόστασις* ist die erste Wesenheit nach Aristoteles, deren wörtliche Uebersetzung substantia ist. Später sagte man subsistentia, als substantia mit essentia und der zweiten *οὐσία* identisch wurde; die Scholastik depotenzirte dieses Wort zu einem Complemente des Allgemeinen; — Natur und Person unterscheiden sich wie das Allgemeine und Besondere, und bei demselben Objecte wie das Grundhafte und Freisichbeziehende. Bei Gott heißt das Ganze und Gemeinsame, Natur, Wesen, und das Einzelne Person oder Vater, woraus die Identität und der Unterschied klar wird. Wenn sich also der Sohn incarnirt, so incarnirt sich Gott oder die Gottheit, aber nicht nach dem ganzen Umfange, oder die ganze Trinität, sondern

140. Wenn die Trinität nach der gemeinsamen Natur einheitlich ist, so muß dieser Satz auch seine Anwendung auf die allgemeinen Attribute, wie Allmacht, Ewigkeit oder Weisheit, finden. Es ist daher die ganze Trinität allmächtig, wie Gott; aber es ist auch der Vater, wie der Sohn und heilige Geist, allmächtig, weil das, was vom Ganzen gilt, auch vom Einzelnen gelten muß. Es gibt drei Allmächtige in der Relation, d. h. drei Gleichallmächtige; aber ohne Relation gibt es Einen Allmächtigen.

Die Trinität ist immer das letzte Object, mag dafür ein allgemeiner oder besonderer Ausdruck gesetzt werden. Denn der Satz: Gott ist allmächtig, enthält dasselbe, als der Satz: Die Trinität ist allmächtig. Der Satz: Es gibt nur Eine Allmacht oder nur Ein allmächtiges Wesen, enthält dasselbe, als der Satz: Es gibt nur Eine allmächtige Trinität. Der Satz: Der Vater ist nicht allein Gott oder allmächtig, hat den Sinn: Der Vater ist ebenso Gott und allmächtig, aber nicht mehr und weniger, als der Sohn und heilige Geist. Der Satz: Es gibt Eine Allmacht, aber drei Gleichallmächtige, ist dem Satze gleich: Die gleichallmächtige Trinität ist Ein allmächtiges Wesen.

Die Bezeichnung: gleichallmächtig, wie consubstantialis, bezieht sich immer auf die Trinität, weil eine Mehrheit von Personen, die das gleiche Wesen und die gleiche Macht haben, mit ausgedrückt ist. Dasselbe gilt von dem Namen Gleichheit. Es enthält also das, was gleichwesentlich und gleichallmächtig ist, sowohl eine Beziehung auf sich, als auch auf das Gleiche; oder es ist an sich mächtig und Substanz, aber mit den anderen gleichmächtig und von gleichem Wesen und wegen der Ungetrenntheit zugleich Ein Wesen und Eine Macht. Das esse ad se und ad alterum gilt von jedem allgemeinen Attribut; denn der Vater ist in Bezug auf sich mächtig, in Bezug auf den Sohn und heiligen Geist gleichallmächtig, und zusammen das Eine allmächtige Wesen. Aber dieses Sein an sich ist die Person selbst, nicht etwas davon Unterschiedenes; diese Relation ist eine nur rationale. Aber anders verhält es sich mit den realen Relationen, welche die einzelnen

---

in der Form oder Person des Sohnes. — Nach den Vätern, wie nach Basilius (Anm. 146. 267), sind das Wesen und die Person nicht sachlich, sondern nur begrifflich unterschieden, gleichwie derselbe Mensch Allgemeines und Besonderes ist, und zwar ganz, nicht durch Zusammensetzung, obschon Mensch Allgemeines und Petrus Besonderes ausdrückt. Die Scholastik, z. B. Petavius (n. 12. Anm. 39), leugnet, daß die Person, z. B. der Logos die göttliche Natur ist, weil sie nicht allgemein prädicirt wird, und somit die sachliche Identität, sowie die Natur der Prädication. Nach diesem Irrthume wäre Petrus kein Mensch, weil er nicht allgemein prädicirt wird. Darum wird eine Zusammensetzung zwischen Natur und Person angenommen.

Personen ausdrücken; denn der Vater hat das göttliche Wesen und ist es, und er hat einen Sohn, aber er ist nicht dieser Sohn. Oder der Vater ist in Bezug auf sich Gott und mächtig, weil er es unmittelbar ist; aber er ist nicht in Bezug auf sich, sondern in Bezug auf den Sohn Vater. Wäre der Vater zugleich der Sohn, so wäre er auch nicht Vater an sich, sondern es hieße nur, daß dasselbe Wesen sowohl Vater, als auch Sohn nach einer verschiedenen Beziehung wäre. Da aber der Vater immerhin eine Relation zu einem Sohne in sich schließt, so müßte man, um nur den Ausdruck erklären zu können, einen abbildlichen Sohn annehmen; aber hier müßte man mit Gott (Js. 66, 9) selbst fragen (Anm. 304): Sollte ich, der ich andere gebären lasse, nicht selbst gebären? So wird man immer auf die ganze und ungetheilte Trinität zurückgewiesen. Daraus folgt, daß der scholastische Vater und Sohn als unthätige Relation nicht das Urbild von der creatürlichen Vaterschaft und Sohnschaft sein kann, und daß es nicht wahr ist, was der Apostel (Eph. 3, 15) sagt, daß nach dem Vater Jesu Christi jede Vaterschaft im Himmel und auf Erden genannt werde.

b.

Von der Bestimmung des Unterschiedenen im dreipersönlichen Urleben.

§. 47.

141. Hier kommt zu erörtern die trinitas secundum personales proprietates discreta, oder wie das Concil von Toledo (Anm. 388) sagt: Die Trinität in dem Wechselbezuge betrachtet, wornach sie zählbar ist. Denn wenn man auch sagt: Der Vater ist Gott, der Sohn ist Gott und der hl. Geist ist Gott, so darf man doch nicht sagen: die Trinität sind drei Götter oder drei Wesen, sondern Ein Gott. Aber wenn man sagt: der Vater, der Sohn und der hl. Geist ist je eine göttliche Person, aber zusammen sind sie nicht Eine Person, sondern drei Personen, so wird das Relative gezählt, und darum heißt die trinitas = discreta.

Trinitas (τριάς) ist selbst ein allgemeiner Ausdruck für die drei göttlichen Personen, welcher außer der Einheit zugleich die Unterschiedenheit enthält; denn die Dreieinigkeit ist keine blose Einheit, sondern eine Einheit, die zugleich eine Dreiheit in sich schließt. Wenn also der zweite Gesichtspunkt, das Innenverhältniß, zur Anwendung kommt, und wenn das Unterschiedene Person heißt, so gibt es eine Zahl, oder drei Personen.

Betrachtet man aber das Zählbare, so ist es in jeder Beziehung ein Letztes, oder Personen, die auf sich ruhen und von einander unterschieden sind. Es gibt weder drei Väter, drei Söhne und drei heilige Geister,

noch Eine Person, die Vater und Sohn und heiliger Geist zugleich ist, sondern nur Einen Vater, nur Einen Sohn und nur Einen heiligen Geist, welche aber in Bezug auf das Allgemeine, die Person, zählbar und somit drei Personen sind. Aber dieses Allgemeine steht unter dem Begriffe der Einheit, welche das Absolutallgemeine enthält, als das Unterschiedene oder Relativallgemeine. Wenn die Einheitsbestimmung mit dem des Unterschiedes zusammenfiele, so gäbe es entweder nur Eine Person, wie Eine Natur in Gott und es könnte von einer Dreieinigkeit nicht die Rede sein, wie Fulgentius [380]) sagt. Oder es gäbe drei Väter oder drei Prinzipe, wenn die Einheit dem Unterschiede wiche.

Wenn die Personen nicht wahre Personen und letzte Unterschiede sind, so können sie nur Scheinpersonen sein oder blose Relationen, welche sich selbst nicht beziehen. Bezieht sich aber das überständliche Wesen, so ist dieses die Eine Person, weßhalb die scholastische trinitas modorum der erklärteste Sabellianismus ist.

Gegen diesen Modalismus erklären die Symbole, [381]) daß der Vater nur Vater, der Sohn nur Sohn und der heilige Geist nur heiliger Geist ist; ebenso gegen die Trennung, daß es nur Einen Vater, nicht drei Väter in Gott u. s. w. gibt. Da, wo etwas Vollkommen ist, kann es nur Eines geben. Wie also Gott nur Einer ist, so gibt es auch nur Einen Vater, und darum nur Einen Sohn, wie Einen heiligen Geist.

Der Unterschied in Gott wird zunächst weder durch die Trinität, noch durch die Person, sondern nur durch die bestimmte Person, durch Vater,

---

[380]) Fulgentius de fide ad Petrum c. 1: Trinitas vera non esset, si una eademque persona diceretur Pater et Filius et Spiritus sanctus. Si enim sicut est Patris et Filii et Spiritus sancti una substantia, sic esset una persona, nihil omnino esset, in quo veraciter trinitas diceretur. — L. contra object. Arian.: Quoniam si ambo vocarentur patres, essent profecto natura dissimiles. Unusquisque enim ex semetipso constaret et communem substantiam cum altero non haberet, nec deitas una esset, quibus una natura non esset. — Dieses gilt gegen die Arianer, wenn es feststeht, daß zwei wesensgleiche Väter in Gott unmöglich sind, weßhalb der eigentliche Tritheismus nicht direct abgewiesen ist.

[381]) Symb. Quicunque: Alia est enim persona Patris, alia Filii, alia Spiritus sancti, sed Patris et Filii et Spiritus sancti una est divinitas, aequalis gloria, coaeterna majestas. — Unus ergo Pater, non tres Patres; unus Filius, non tres Filii; unus Spiritus sanctus, non tres Spiritus sancti. — Conc. Florent. Patrem non esse Filium, aut Spiritum sanctum; Filium non esse Patrem, aut Spiritum sanctum, Spiritum sanctum non esse Patrem aut Filium, sed Pater tantum Pater est, Filius tantum Filius est, Spiritus sanctus tantum Spiritus sanctus est.

Sohn oder Geist, welcher der Heilige als der Urquell der Heiligkeit und Vollendung heißt, ausgedrückt. Da aber die bestimmte Person auf eine andere hinweist, zwischen welchen ein Wechselverband besteht, und da dieser Bezug und dieser Verband der höchste sein muß, so gibt es nicht drei Väter und nicht Eine Person, sondern drei bestimmte und untrennbare Personen, welche der Eine Gott sind.

142. Die Unterschiede in Gott sind vollkommene Personen und keine blosen Bezüge an dem Wesen. Jede Person ist vollkommener Gott und alle drei sind doch nur Ein Gott. Aber weil jede Person von der anderen sich bestimmt unterscheidet, so enthält sie zugleich nur ihr zukommende Bestimmungen, die man Eigenthümlichkeiten nennt und die nur Eine und dieselbe persönliche Selbstheit betreffen. Es gibt so nur Einen Vater und dieser ist ganz eigenthümlich, obschon ganz gleichwesentlich.

Die Personennamen drücken selbst dieses Eigenthümliche oder die Unterschiede, welche nur Ein Mal vorkommen, aus; denn der Name Vater enthält dieses, daß er zeugt oder der Grund von einem Sohne ist. Gott Vater als Urvater hat kein Lebensprinzip mehr vor sich; also ist er principium sine principio, oder unproducirt, im Gegensatze zur Zeugung und Hauchung.

Der Sohn dagegen ist als gezeugt unterschieden, und Gott der Sohn kann nur Einer sein, er ist Eingeboren, und somit Bild des Vaters, oder Deus de Deo, Lumen de Lumine; denn das einfache Wort Gott oder Licht bezeichnet in dieser Relation den Vater.

Der heilige Geist ist die Einheit und Vermittlung und Vollendung oder Gemeinschaft und Liebe; aber die Gemeinschaft kann als höchste nur Eine Person sein, und diese erfordert den höchsten Gegensatz, der zu vermitteln ist, nämlich Vater und Sohn. Als diese Lebensmitte erscheint er, wenn er als gehaucht von Vater und Sohn oder als von beiden ausgehend bezeichnet wird. Das Unterscheidende des hl. Geistes ist also das esse in et ab utroque.

Es ist sonach das esse a se, esse ab altero, et esse ab utroque das Unterscheidende der drei Personen, wie sich der hl. Augustin[382]) ausdrückt. Darum wird durch diesen Zusatz immer die bestimmte Person bezeichnet; wie der Sohn Deus de Deo et Lumen de Lumine ist, so ist der heil. Geist Deus ab utroque et Lumen ab utroque; der Vater dagegen heißt schlechthin Deus et Lumen, oder Deus a se et Lumen a se.

---

[382]) Augusin. medit. c. 31: Unus a se, unus ab uno, unus ab ambobus, ὤν a se, ὤν ab altero, ὤν ab utroque.

Die Symbole[383]) verbinden diese Merkmale mit der gesammten Lehre von den Personen. Was nun den Ausdruck principium sine principio, de principio, totius creaturae anlangt, so wird darunter das Lebensprinzip verstanden, das wovon etwas das Sein hat, weßhalb der Vater die Quelle der ganzen Gottheit heißt (Anm. 364). Aber damit ist nicht ausgeschloßen, weil Prinzip im Allgemeinen das Erste heißt, die Person Prinzip ihrer Acte zu nennen oder von einem Form-, wie Einheitsprinzipe zu sprechen.

Die heilige Schrift (Anm. 444) und die Concilien (Anm. 445) unterscheiden aber die als Ein Prinzip nach Aussen wirkenden Personen durch die Ausdrücke: ex quo omnia, per quem omnia, in quo omnia, wie später (§. 53) bewiesen wird. Damit sind drei relative Universalprinzipe ausgesprochen; denn der Vater ist es, wornach alle Vaterschaft im Himmel und auf Erden genannt wird, wie der Apostel (Eph. 3, 15) sagt. Wie nun der Vater für das Sein das universale Prinzip ist, so auch der Sohn für die Form und der heilige Geist für die Einheit. Denn wie mit ἐξ οὗ die Lebensquelle bezeichnet wird, so mit δι᾽ οὗ die Bildung, und mit εἰς ὅν oder ἐν ᾧ die innere und äußere Vereinigung, welche durch den heiligen Geist vollbracht wird.

143. Das den Personen Eigenthümliche, welches die Personennamen primitiv ausdrücken, kann sachlich oder begrifflich gefaßt werden. So ist die Zeugung der Act des Vaters oder mit dem Vater, dem zeugenden Gott identisch; aber der Begriff oder die Eigenschaft der Zeugung gestaltet sich zu einem Kennzeichen oder Unterscheidungsmerkmale für den Vater.

Diese Kennzeichen können nur die näheren Bestimmungen der Personen sein, weßhalb die abstracten Namen: paternitas, filiatio, spiratio, nichts erklären. Die Zeugung und Hauchung als active und passive zu fassen, reicht nicht aus, weil zugleich die Natur der Personen hervorgehoben werden

---

[383]) Conc. Florent. in d. pro Jac.: Unum in essentia, trinum in personis, Patrem ingenitum, Filium ex Patre genitum, Spiritum sanctum ex Patre et Filio procedentem. — Solus Pater de substantia sua genuit Filium, solus Filius de solo Patre est genitus, solus Spiritus sanctus simul de Patre procedit et Filio. — Pater quidquid est aut habet, non habet ab alio, sed ex se, et est principium sine principio. Filius quidquid est aut habet, habet a Patre, et est principium de principio. Spiritus sanctus quidquid est aut habet, habet a Patre simul et Filio. Pater et Filius non duo principia Spiritus sancti, sed unum principium, sicut Pater et Filius et Spiritus sanctus non tria principia creaturae, sed unum principium.

Symb. Quicunque: Pater a nullo est factus, nec creatus nec genitus; Filius a Patre solo est, non factus, nec creatus, sed genitus. Spiritus sanctus a Patre et Filio non factus, nec creatus, nec genitus, sed procedens.

soll. So ist der heilige Geist nicht blos als gehauchter, sondern selbst als sich hingebend und dadurch als vermittelnd zu begreifen.

Was nun das sachliche Moment anlangt, so ist es klar, daß diese Eigenthümlichkeiten die ganze Person oder die ganze zeugende, gezeugte und gehauchte Person betreffen; oder daß die Personen nicht blos Acte oder Bezüge, sondern selbst das Agirende und sich Beziehende sind.[384]) Der Act und der Bezug enthält nicht blos den abstracten Act und Bezug, sondern schließt die Person ganz ein. Es kann das principium a se gar nicht anders als so gefaßt werden, daß damit eine ganze und volle persönliche Natur ausgedrückt wird.

Die Scholastiker weichen hier von der allgemeinen Lehre ab, indem sie die Personen nur für Bezüge halten und das persönliche Wesen nicht einschließen. Dazu werden sie durch ihre Compositionslehre geführt. Wenn man nun sagt, daß Sokrates und Plato zwar der Natur nach gleich, aber als Personen unterschieden sind, so versteht dieses Thomas so, daß Sokrates und Plato an sich nur Complemente zum allgemeinen Wesen, aber selbst keine Individuen oder ganze persönliche Naturen sind (Anm. 118); aber kein Vernünftiger versteht dieses gemäß einer Zusammensetzung von Wesen und Eigenthümlichkeit, sondern so, daß das ganze individuale Wesen sowohl ganz eigenthümlich, als auch ganz gleich ist. Wenn nun der Vater, der Sohn und der heilige Geist gleichwesentlich und zugleich eigenthümlich heißen, so versteht dieses Niemand anders, als so, daß die persönliche Natur als eigenthümliche bezeichnet werde. Denn die spezifische oder begriffliche Natur existirt nicht an sich. Die Scholastik fürchtet sich, die Homousie der Trinität im wahren Sinne anzuerkennen, um nicht in den Tritheïsmus zu verfallen; aber den Sabellianismus damit zu lehren, scheut sie sich nicht, indem sie

---

384) **Greg. Naz. or. 25. n. 16:** *ἴδιον δὲ πατρὸς μὲν ἡ ἀγεννησία· υἱοῦ δὲ ἡ γέννησις· πνεύματος δὲ ἡ ἔκπεμψις.* — Weil jede Person sich lebendig bezieht, und weil kein bloßer Bezug sich selbst bezieht, so sagt der hl. Augustin, de trin. l. 7. c. 1: Si Pater non est aliquid ad se ipsum, non est omnino, qui relative dicatur ad aliquid. Wenn also der Vater durch die Vaterschaft oder Zeugung sich unterscheidet, so muß er eine persönliche und unterschiedene Natur sein, die zeugt, obwohl sie gleichwesentlich und die Eine Natur ist. Das esse ad se und ad alterum sind zwei begriffliche, nicht sachliche Unterschiede; denn der Vater bezieht sich als in sich seiend oder er ist ganz sich beziehend und ganz in sich. Das Insichsein haben die Personen gemeinsam und sind darum Gott oder die Natur absolut gebraucht; aber die besondere (nicht die allgemeine) Beziehung kennzeichnet die Personen als das Unterschiedene. Vgl. Anm. 46 und 221. Die allgemeine Dialektik von der Einheit im Unterschiede und von dem Unterschiede in der Einheit ist überall gegen die mechanische festzuhalten.

die gemeinsame Lehre der Kirche und Väter hinsichtlich der Einheit bestreitet (§. 5).

Die Väter, welche eine ganz andere Lehre vortragen, werden von den Scholastikern entweder bekämpft oder verkehrt nach der Compositionslehre interpretirt. Der Sentenzenmeister[385]) folgt hiebei den Vätern. Der Ausdruck proprietas, *ἰδιότης*, hat bei Cyrill von Alexandria[386]) die Bedeutung von esse in se ipso (in proprio), also in seinem Eigenen, in sich ruhen; denn gerade das Eigenthümliche der Hypostase als der realen Substanz ist das *καθ' ἑαυτὸν εἶναι*. Dasselbe gilt von *ἰδίωμα* (Anm. 145. 146). In demselben Sinne von selbstständigem oder eigenem Sein oder von Selbstheit gebraucht Gregor von Nazianz[387]) das Wort *ἰδιότης* (proprietas), indem er von Einer Natur spricht, welche in drei vernünftigen, vollkommenen, an sich bestehenden Eigenthümlichkeiten (Eigenheiten, Selbstheiten) wirklich ist. Diese *ἰδιότης* ist propria perseitas, Selbstheit, *ὑπόστασις* oder *τρόπος τῆς ὑπάρξεως*[388]), nicht bloße Relation, das Gegen=

---

385) Magister sent. l. 1. d. 33. qu. 3: Quod enim proprietas etiam divina natura sit, ostendit Hilarius, dicens nativitatem Filii esse naturam etc. — Vgl. Anm 221.

386) Cyrill. thes. 7. p. 60: *ἔστι γὰρ ὁ πατὴρ ἐν τῇ αὐτοῦ ἰδιότητι, καί ἐστιν ὁ υἱὸς ἐν τῇ ἰδίᾳ ἰδιότητι, ταύτην ἔχων μόνην πρὸς τὸν γεγεννηκότα τὴν διαφοράν· ὁ μὲν γὰρ πατὴρ καθ' ἑαυτόν ἐστι, καὶ οὐκ ἔστιν υἱός· ὁ δὲ υἱὸς καθ' ἑαυτόν ἐστι, καὶ οὐκ ἔστι πατήρ· ἀλλὰ κατὰ τοῦτο μόνον, ὡς πρὸς τὸν πατέρα τὴν διαστολὴν ἔχων, φέρει μὲν αὐτὸ τῆς πατρικῆς φύσεως τὸ ἰδίωμα κτλ.* Anm. 190. — Hier ist *ἰδιότης*, wie bei Gregor v. Naz., nicht abstract und begrifflich, sondern sachlich zu fassen als id, quod in se et proprio, non in alio subsistit, gleichwie auch *μονὰς* und *τριὰς* concret gebraucht werden. — Athanasius erklärt es klar (Anm. 147).

387) Greg. Naz. or. 25. p. 441: *μίαν φύσιν ἐν τρισὶν ἰδιότησι νοεραῖς, τελείαις, καθ' ἑαυτὰς ὑφεστώσαις, ἀριθμῷ διαιρεταῖς καὶ οὐ θεότητι.* — Anm. 246.

388) J. Damasc. O. F. l. I. c. 11: *ὅτι κατὰ πάντα ἕν εἰσιν ὁ πατὴρ καὶ ὁ υἱὸς καὶ τὸ ἅγιον πνεῦμα, πλὴν τῆς ἀγεννησίας καὶ τῆς γεννήσεως καὶ τῆς ἐκπορεύσεως, ἐπινοίᾳ δὲ τὸ διῃρημένον· ἕνα γὰρ θεὸν γινώσκομεν· ἐν μόναις δὲ ταῖς ἰδιότησί τε δὲ πατρότητος καὶ τῆς υἱότητος καὶ τῆς ἐκπορεύσεως, κατά τε τὸ αἴτιον καὶ τὸ αἰτιατὸν καὶ τὸ τέλειον τῆς ὑποστάσεως ἤτοι τὸν τῆς ὑπάρξεως τρόπον, τὴν διαφορὰν ἐννοοῦμεν.* Anm. 247. — Nach Thomas ist die göttliche Person eine in sich bestehende (subsistens) Relation (Anm. 138), was ein absoluter Widerspruch ist, da nur die Natur in sich ruht. Er widerspricht sich aber selbst, indem er behauptet, daß das Wort durch die göttliche Natur subsistirt, s. ph. IV. c. 49: Subsistit autem (Verbum) per naturam divinam, non autem per naturam humanam. — Quaest. 9 de pot. a. 5 ad 13: Ipsa divina essentia est secundum se subsistens sed e converso proprietates personales ha-

theil von der scholastischen proprietas, welche die Natur nur indirect oder an sich gar nicht ist. Darum ist jene dem Wortlaute nach nicht unterschiedene Lehre das hl. Gregor von Nazianz von der substantia tribus proprietatibus subsistens des Petavius wesentlich unterschieden; denn diese substantia tribus proprietatibus subsistens ist gleich: tribus modis affecta, wie er sich gleichfalls ausdrückt.

Aus den Prinzipien der Scholastik folgt von selbst: 1. daß die proprietates et relationes vom Wesen als complementa unterschieden, und 2. daß sie damit verbunden sind; 3. daß die abstracte Natur der Grund ist, woran sie sind. Wenn aber die Scholastiker die Identität ihrer Lehre mit der des Gilbert leugnen, so wissen sie nicht, was sie sagen, und widersprechen sich direct. Mit der Behauptung aber, daß die Verbindung eine Vermengung und darum die mit dem Wesen verbundene Trinität damit zu identificiren sei, widerlegen sie sich selbst.

c.

Von der einheitlichen Bestimmung des dreipersönlichen Urlebens.

§. 48.

144. Nachdem wir die Einheit im Unterschiede und den Unterschied in der Einheit bestimmt haben, müssen wir noch das einheitliche Moment mit Rücksicht auf den Unterschied des Urlebens von dem relativen Leben näher erörtern.

Weil nun jede Person die ganze Gottheit ist, und weil alle drei Personen ebenso das Ganze sind, so muß sich das Ganze im Einzelnen und das Einzelne im Ganzen spiegeln. Obschon nur Eine Person Vater und Geist ist, so heißt doch die Trinität nach Außen oder als Ein Prinzip Vater (Matth. 6, 9) und Geist (Joh. 3, 24), und zwar gemäß derselben religiösen Beziehung. Von den besonderen Namen der zweiten Person wird nicht der Name Sohn und Wort, sondern der Ausdruck Bild, welcher mit Sohn und Wort identisch, allgemein für die ganze Trinität gebraucht; denn der Mensch wurde nach dem Bilde der ganzen Trinität geschaffen. Wenn aber auch gesagt wird, daß wir dem Sohne Gottes ähnlich werden, so setzt

---

bent, quod subsistunt, ab essentia. Ex eo enim paternitas habet, quae sit res subsistens, quia essentia divina, cui est idem secundum rem, est res subsistens. Anm. 269.

dieses voraus, daß sich im Ganzen das Einzelne, sowie das Einzelne im Ganzen wiederholt.

Gemäß den allgemeinen Merkmalen der Personen als ex, per und in quo omnia, ist der Vater das Lebensprinzip für Alles, der Sohn das Formprinzip, wie der heilige Geist das Einheitsprinzip von Allem. Darum müssen sich dieselben Momente bei jeder Person finden lassen.

Zwar ist der Vater das Lebensprinzip, aber doch haben der Sohn und der heilige Geist das Leben gleichfalls in sich. Und obwohl der Sohn das Formprinzip ist, so ist doch der Vater und der heilige Geist geformt und formend; und obschon der heilige Geist das Einheitsprinzip ist, so sind doch auch der Vater und Sohn in sich und in Allem. Das Lebenskräftige äußert sich, wie der Vater, das Formkräftige, wie der Sohn, und das Vermittelnde, wie der heilige Geist. Es entspricht aber das erste Moment der Lebenskraft oder Phantasie, das zweite dagegen der Intelligenz, wie das dritte dem Willen, so daß jede Person in sich selbst lebt, sich selbst gestaltet und sich selbst will, und zwar in der vollen Einheit dieser Momente.

Indem nun bei jeder Person sich diese drei Momente und Lebensformen finden, so müssen sie sich vollkommen entsprechen. Aber dieses hindert nicht, daß die einzelnen Personen sich gerade durch das Vorherrschen dieser Momente unterscheiden. Der Vater ist nach allen Beziehungen grundhaft und quellenhaft; denn von ihm strömt das Leben aus. Ebenso ist der Sohn nach allen seinen Momenten gebildet und bildend, wie ingleichen der heilige Geist nach allen seinen Momenten als einigend sich erweist. Darum ist z. B. der Vater zwar die quellenhafte und der Sohn die gezeugte Weisheit; aber die Weisheit als vollkommene Formbildung entspricht vorherrschend dem Sohne, welcher eine doppelte Geburt hat. Er ist nämlich die vom Vater gezeugte Weisheit, welche unter den Menschen geboren wurde und sichtbar erschien.[389])

145. Weil in der göttlichen Trinität jede Person die ganze Gottheit und alle drei Personen zusammen dieselbe ganze Gottheit sind, so erscheint die ganze Trinität als Ein Wesen, welches Eine Lebenskraft, Eine Intelligenz und Einen Willen hat, obschon jede Person aus sich lebt, aus sich erkennt und aus sich will.

Die Kirche und die Väter fassen aber die Thätigkeit so auf, daß sie nur den Personen zukommt, nicht der gemeinsamen Natur, welche nicht an sich wirklich ist, sondern nur mittelbar als die drei Personen, wie der Baum

---

389) August. de fide et symb. c. 4. n. 6: Sed quoniam verbum caro factum est, et habitavit in nobis, eadem sapientia, quae de Deo genita est, dignata est etiam in hominibus creari. — Vgl. die christl. Pistik, II. B. n. 210, 221 und 290.

nicht an sich existirt, sondern als Wurzel, Stamm und Aeste. Dagegen lehren die Scholastiker[390]) das gerade Gegentheil, daß nämlich die Natur an sich existirt und an sich und allein wirkt, die Personen aber nur als Ergänzungen Existenz, aber keine Thätigkeit haben.

Die Sätze nun, daß der Sohn durch die Intelligenz (des Vaters), der heilige Geist durch den Willen (des Vaters und Sohnes) ausgehe, haben nach der Scholastik gar keinen, oder nur den entgegengesetzten Sinn, daß die Intelligenz und der Wille von der Natur ausgehen; denn ein Ausgehen von einem Modus anzunehmen, ist ein Absurdum. Daß hiemit die ganze kirchliche Lehre, daß die Person nur von der Person oder von der persönlichen, nicht von der gemeinsamen Natur ausgeht, umgestoßen wird, leuchtet von selbst ein.

Nach der entgegengesetzten Lehre spricht jener Satz die Form des Ausgehens von Seite des Sohnes und heiligen Geistes aus; denn jede Person hat zwar die drei Acte, aber doch eignet vorherrschend dem Sohne die Erkenntniß und dem heiligen Geiste der Wille und die Liebe. Nun vollzieht sich der Lebensprozeß nicht durch nur persönliche, sondern durch natürliche und substanziale Acte; der Vater erzeugt, sich erkennend, aus seiner Natur den Sohn, welcher nachbildet und nachbildend erkennt. Das Sprechen ist diese Formation, die der Anschauung entspricht. Indem sich aber der Vater und Sohn in höchster Weise durchdringen, vollziehen sie einen Act der Einigung und Liebe und erzeugen die persönliche Liebe; denn Lieben heißt, den Liebeact durch Hingabe erzeugen. Es geht also der heilige Geist in der Form der Liebe aus, obschon alle drei Personen lieben.

146. Damit ist zugleich die Analogie der Trinität mit den drei Kräften des Geistes erklärt. Wie wir in der ganzen Trinität ersehen, so wiederholt sich das Ganze im Einzelnen, und zwar ganz, aber in einer vorherrschenden und somit eigenthümlichen Form; denn alle drei Personen erkennen, oder sind weise, aber doch ist dieses die Signatur des Sohnes.

Daraus erklärt es sich, warum man dem Vater die Werke der All-

---

[390]) Suarez summa p. I. s. de Deo uno et trino cap. 11: An tres personae divinae sint unum in aliqua subsistentia absoluta et essentiali. — Dico divinitatem complete per se existere ex vi suae existentiae essentialis hancque divinitatis existentiam ex praeciso conceptu absoluto vere dici per se existentiam seu subsistentiam absolutam, nempe sumptam in abstracto pro ratione subsistendi et per se existendi, quam possumus vocare perseitatem. — Esse enim completam substantiam est perfectio simpliciter simplex, sed ad hoc requiritur per se existentia; si hac careret, posset dici divina persona esse quid perfectius deitate, quia formaliter includeret perfectionem simpliciter simplicem, quam non haberet deitas. — Anm. 270.

macht, dem Sohne die Werke der Weisheit und dem heiligen Geiste die Werke der Einigung oder Vollendung zuschreibt; denn das Prinzip des Lebens setzt zunächst das Leben und hat darüber Macht, wie das Formprinzip und das Einheitsprinzip ebenfalls in der ihnen eigenthümlichen Weise wirken. Es werden viele solcher Zueignungen angegeben.[391])

Weil aber jede Substanz, auch die unfreie, ein Spiegel von der Trinität sein muß, so muß sich eine analoge Dreiheit überall nachweisen lassen. Sache, Form und Einheit kommen bei jeder Substanz vor, zunächst als bloße Momente, indem die Form kein Element oder kein Theil sein kann, sodann so, daß sich ein gewisser Unterschied bemerkbar macht, indem in der Entwicklung eine Gestaltung, die vom Grunde sich unterscheidet, sowie eine nachbildliche Einheit sich manifestirt. In den äußersten Geschöpfen erscheint zwar nicht das Bild, aber doch die Spur der Trinität in der Einheit, Schönheit und Ordnung, wie der hl. Augustin[392]) zeigt.

---

[391]) Bonaventura breviloqu. p. I. c. 6: Tertio vero de pluralitate appropriatorum hoc docet sacra scriptura esse tenendum, quod licet omnia essentialia omnibus personis aequaliter et indifferenter conveniant, tamen Patri dicitur appropriari unitas, Filio veritas, Spiritui sancto bonitas. Et juxta hanc sumitur secunda appropriatio Hilarii, scilicet aeternitas in Patre, species in imagine, et usus in numero. Et juxta hanc sumitur tertia, scilicet in Patre ratio principiandi, in Filio ratio exemplandi, in Spiritu sancto ratio finiendi. Et juxta hanc sumitur quarta, scilicet omnipotentia Patri, omniscientia Filio, voluntas seu benevolentia Spiritui sancto. Haec autem dicuntur appropriari, non quia fiant propria, cum semper sint communia, sed quia ducunt ad intelligentiam et notitiam propriorum, scilicet trium personarum.

[392]) August. de trin. l. 6. c. 6: Oportet, ut creatorem per ea, quae facta sunt, intellectu conspicientes, trinitatem intelligamus. Hujus enim trinitatis vestigium in creaturis apparet. Haec enim quae arte divina facta sunt, et unitatem quandam in se ostendunt, et speciem et ordinem. Nam quodque horum creatorum et unum aliquid est, sicut sunt naturae corporum et ingenia animarum; et aliqua specie formatur, sicut sunt figurae vel qualitates corporum ac doctrinae vel artes animarum; et ordinem aliquem petit aut tenet, sicut sunt pondera vel collocationes corporum et amores vel delectationes animarum, et ita in creaturis praelucet vestigium trinitatis.

III.

Von den formalen Einheitsgründen der Trinität.

A.

Die Trinität ist Ein Gott als das Eine Lebensprinzip.

a.

Von der Begründung des Einen Lebensprinzipes als des Einen Gottes.

§. 49.

147. Die formalen Einheitsgründe der Trinität vollenden den ganzen Umfang der Beweise für die Einheit der Trinität; denn sie gründen sich auf das freie Verhältniß der Trinität zur Welt, gerade so, wie das apostolische Symbolum die göttliche Dreieinigkeit in ihrem Rapporte zur Welt und zur Menschheit darstellt.

Wir sind berechtigt, aus der Erscheinungstrinität auf die Wesenstrinität wegen des nothwendigen Zusammenhanges zwischen Innen und Außen zu schließen.[393]) Es gilt nicht blos der Schluß: Weil die Trinität nur Ein Wesen ist, so muß sie sich auch als Ein Prinzip und zugleich als Trinität manifestiren, sondern es gilt auch der umgekehrte Schluß: Weil Gott sich als Einen und zugleich als Dreipersönlichen offenbarte, so muß er auch an sich Einer und zugleich drei Personen sein.

Diese formalen Einheitsgründe haben darum eine relative Selbstständigkeit, und sie ergänzen die realen Einheitsgründe der göttlichen Trinität. Die Entwicklung dieser formalen Gründe ist eine erschöpfende, wenn sie sich auf die Momente und Elemente des Lebens überhaupt und des Urlebens insbesondere stützt. Nun haben wir drei relative universale Prinzipe, welche zusammen das absolute Prinzip sind, nachgewiesen, nämlich das Lebensprinzip, das Formprinzip und das Einheitsprinzip; darum haben wir zu beweisen,

---

[393]) Die Erscheinungstrinität (*τριὰς τῆς ἀποκαλύψεως*), welche die Wesenstrinität (*τῆς ὑπάρξεως*) voraussetzt, heißt auch die ökonomische, wohl nicht nach Tertullian, der (Anm. 174) auch die Wesenstrinität als *οἰκονομία* faßt, sondern weil unter Oekonomie überhaupt die Heilsanstalt (dispositio) und das Erlösungswerk verstanden wird, und weil Christus die Trinität manifestirte. Das fünfte ökum. Concil sagt can. 8: *τὸ τῆς θείας οἰκονομίας μυστήριον τοῦ χριστοῦ κτλ.*

daß die göttliche Trinität nur Ein Gott ist, weil es für die ganze Realwelt, Gott und die Creatur, nur Ein Lebensprinzip, nur Ein Formprinzip und nur Ein Einheitsprinzip gibt und geben kann, und weil diese drei relativen Prinzipe doch nur Ein absolutes Prinzip sind. Hierin liegt die tiefste philosophische Begründung für die Einheit Gottes und der Welt, sowie für ihren lebendigen Zusammenhang. Der Beweis stützt sich ganz auf die Schrift.[394])

Es enthält aber jeder Beweis drei Momente oder Stufen; denn die Einheit und die Trinität hängen nothwendig zusammen und sie müssen auch in dem Außenbezuge nachgewiesen werden. Es ist wohl zu beweisen, daß die Einheit Gottes aus der Manifestation erkannt und erschlossen werden kann, aber zugleich ist hinzuzufügen, daß diese Einheit keine abstracte ist und sein kann, weil es im Abbilde keine solche abstracte Monas gibt, und weil auch der Eine Gott sich als dreipersönlichen manifestirte. Dazu kommt aber noch, daß, wie die ganze Trinität Vater, obschon doch nur Eine Person Vater ist, ebenso auch auf dritter Stufe die drei relativen Prinzipe mit den einzelnen Personen in nothwendigen Zusammenhang gebracht werden müssen.

148. Es kommt nun darauf an, die Manifestation Gottes näher zu bestimmen und die Kraft des darauf sich gründenden Beweises zu prüfen.

Da es sich um eine freie Aeußerung des dreipersönlichen Gottes oder der dreipersönlichen Gottheit (trina deitas)[395]) handelt, so fragt es sich, in welchem Zusammenhange sie mit der Natur Gottes stehe, ob sich nämlich Gott zugleich als dreipersönlichen äußern müsse oder könne u. s. w. Daß Gott eine rein persönliche Thätigkeit zukommen muß, gehört zu dessen nothwendigen Attributen, da selbst der Creaturgeist rein persönliche und wahlfreie Acte hat, indem Gott alle Vollkommenheiten im höchsten Grade besitzen muß.

---

[394]) I. Cor. 8, 6: *ἡμῖν εἷς θεὸς, ὁ πατὴρ, ἐξ οὗ τὰ πάντα, καὶ ἡμεῖς εἰς αὐτόν· καὶ εἷς κύριος, ἰησοῦς χριστὸς, δἰ οὗ τὰ πάντα, καὶ ἡμεῖς δἰ αὐτοῦ.* — Rom. 11, 36: *ὅτι ἐξ αὐτοῦ καὶ δἰ αὐτοῦ καὶ εἰς αὐτὸν τὰ πάντα.* — Anm. 425 und 444.

[395]) Weil Deus und Deitas nach der Kirche (n. 77) identisch sind, so auch Deus trinus und Deitas trina. — Darum heißt es, hymn. officii de ss. sacramento: Te, trina deitas, unaque, poscimus etc., ebenso hym. Joannis Cantii: O una semper trinitas, o trina semper unitas. — Der hl. Augustin sagt (medit. c. 30. c. 2): O una trinitas, et trina unitas, Deus! Vgl. Vindiciae veterum codicum confirmatae, in quibus plures Patrum atque Conc. illustrantur loci, ecclesiae de trina Deitate dicenda traditio asseritur; Ratramus et Gotescalcus purgantur ab injectis suspicionibus, etc. Autore D. Pet. Constant. Lut. Paris. 1715.

Alle wahlfreien Acte haben drei unabtrennbare Eigenschaften, indem sie erstens emanent sind — nach dem Raumverhältnisse, zweitens successiv — nach dem Zeitverhältnisse, und drittens modificirbar — nach der intensiven und extensiven Größe.[396])

Wie Gott allmächtig ist, ehe er schafft, und wie er in der Lebensmacht das in der Eminenz besitzt, was durch die Schöpfung wirklich wird, ebenso enthält auch die göttliche Intelligenz und der göttliche Wille, soferne sie auf das göttliche Wesen gerichtet sind, unendlich mehr, als wenn sie auf das Endliche sich beziehen. Um sich selbst zu erkennen, hat Gott nicht nothwendig, sich im Gegensatze zum Endlichen zu erfassen; darum ist auch die Erkenntniß, wie und in welchen Formen das Urbild nachgestaltbar ist, eine successive und emanente, welche durch den freien Willen entsteht und verfließt, wenn sie nicht weiter festgehalten wird. Dasselbe gilt auch von der wahlfreien Willensäußerung (130. 131).

Aber hier handelt es sich nicht um diese vor- und überweltlichen Außenacte Gottes, sondern um die weltbezüglichen, welche nicht blos die Aeußerung Gottes, sondern die geschaffene Welt zum Objecte haben, und doppelter Art sind, je nachdem sie sich auf den natürlichen oder religiösen Verband beziehen. Durch die Acte der Schöpfung und Erhaltung, der Erlösung und Heiligung der Creatur manifestirt sich Gott, und aus diesen Acten wird der Beweis für die Einheit des sich als dreipersönlichen Gott manifestirenden Urlebens und Urbildes, sowie der Ureinheit hergenommen.

Es fragt sich, ob Gott sich überall nicht blos als Einen, sondern auch als dreieinigen Gott manifestirte, manifestiren konnte und mußte.

Es ist Thatsache, daß sich Gott bestimmt als dreipersönlichen durch Christus manifestirte, und daraus gilt der Schluß rückwärts, daß er sich doch wenigstens dunkel im alten Bunde als dreieinigen offenbarte. Im Fortgange liegt eine immer größere Enthüllung; also muß die Trinität schon bei der Weltgründung sich abgedrückt haben, woraus auf die Wesenstrinität zurückgeschlossen werden kann.[397])

Aber man kann dagegen sagen, daß Gott so frei sei, daß er sich so-

---

[396]) Vgl. die christliche Lehre von den göttlichen Attributen, n. 217.

[397]) Darum sagt Möhler, Athanasius d. Gr., S. 280: „Weil sich Gott als Vater, Sohn und Geist geoffenbaret hat, so ist er auch dieses, abgesehen von aller Offenbarung; und es ist uns nicht gewiß, ob Gott Alles das für uns sei, wie der Christ es fordert, wenn er es nicht an sich ist." — Die scholastischen Personen sind zwar überweltlich, aber da sie nur in obliquo, nur uneigentlich Gott, und da sie an sich keine wahren Personen, sondern nur unthätige Ergänzungen sind, so gilt von ihnen dasselbe, als von den innerweltlichen Gottesmanifestationen des Sabellius.

wohl als dreipersönlichen Gott manifestiren kann, als auch nicht, oder daß man von dieser Manifestation gar nicht auf das Wesen Gottes zurückschließen kann, da diese Dreiheit nur in der Manifestation liegt, oder daß, wenn die Creaturen Spuren von einer Dreiheit besitzen, daraus so wenig auf Gottes Natur geschlossen werden kann, als man von den Eigenschaften eines Kunstwerkes, welches bestimmte Eigenschaften besitzt, auf die Natur des Baumeisters schließen kann. Denn wenn der Geist des Künstlers sich auch manifestirt, so folgt noch nicht, daß sich die menschliche Natur des Künstlers darstellt.

Dagegen ist zu sagen, daß Gott zwar absolute Freiheit besitzt, zu schaffen und nicht zu schaffen, aber daß er in Bezug auf die Form nicht absolut Entgegengesetztes schaffen kann. Wie Gott keinen Gott schaffen kann, so kann er auch keinen Teufel schaffen, sondern die Creatur muß das Bild des Urbildes in irgend einer Weise an sich tragen. Der Vergleich von einem Kunstwerke findet hier keine Anwendung; denn die Schöpfung ist keine bloße Stoffbildung, sondern eine Stoffsetzung. Es muß also die Natur des Geschaffenen selbst eine natürliche Form besitzen; aber alles Lebendige ist sich ähnlich, und etwas Unlebendiges kann Gott nicht schaffen. Sieht man aber selbst auf die äußere Gestalt bei Kunstwerken, so erweisen sie sich nicht als absolut differente Formen, sondern als ideale Darstellungen der natürlichen Formen, und somit legen sie auch in dieser Nachbildung ein Zeugniß für die Abbildlichkeit des Urlebens in der Schöpfung ab.

Wenn wir sagen, daß Gott in der Nachbildung nicht absolute Freiheit besitze, weil er keinen Gott und keinen Teufel schaffen kann, so behaupten wir die relative Freiheit, die verschiedensten Formen zu erzeugen, aber in der Art, daß jede dem Urbilde in irgend einer Weise entspricht. In der Entwicklung muß sich eine immer größere Aehnlichkeit manifestiren, so daß die spätere Gestaltung die natürliche Form voraussetzt, und zum Beweise dient, daß die Grundform dem Urbilde entspricht.

Der Modalismus behauptet nun, daß die Trinität eine der göttlichen Natur äußere Form und nicht die göttliche Natur ist, und der historische Sabellianismus, daß dieselbe Person oder Natur zuerst als Vater, sodann als Sohn und endlich als Geist sich offenbarte, ohne aber an sich Vater und Sohn und Geist zu sein. Nach dieser Auffassung liegt die Trinität nur in der äußeren Form, nicht im Wesen, weßhalb sie schon darum irrig ist; denn ein solcher Mechanismus zeugt wider sich selbst. Manifestirt sich Gott als Vater und Sohn und heiliger Geist, und zwar so, daß der Sohn ausdrücklich den Vater von sich unterscheidet, oder nicht sagt, daß er dieselbe Gottheit nur unter einer anderen Form sei, so muß man diese Manifestation in dem Sinne, den die Worte enthalten, annehmen, oder man muß

überhaupt die ganze Wahrhaftigkeit Gottes oder die Wahrheit der heiligen Schrift bestreiten und den Glauben der ganzen Christenheit umstoßen.

Aber der Modalismus[398]), welcher eine äußere Form für die Gottheit behauptet, ist selbst der größte Widerspruch, weil gar kein innerer Zusammenhang zwischen dem Wesen und der Form bestehen kann[399]), und weil darum eine Zusammensetzung oder eine Entwicklung angenommen werden muß, welche Entwicklung aber darum keine Entwicklung ist, weil sie nicht vom Wesen kommt und in ihm grundgelegt ist.

149. Es besteht also bei aller Freiheit, welche die Trinität in ihrer Manifestation nach Außen besitzt, dennoch ein nothwendiger Zusammenhang zwischen der Erscheinung und dem Wesen, weßhalb der Schluß von der Manifestation des dreieinigen Gottes auf sein dreieiniges Wesen vollkommen gegründet ist.

Aber wie verhält es sich, wenn von der Natur der Geschöpfe auf die Trinität geschlossen wird? Wir haben die Einheit Gottes in der Art nachzuweisen, daß sie die Dreipersönlichkeit nicht ausschließt, sowie, daß Gott nicht mit der Welt zusammenfällt. Es muß sowohl der abstracte Monarchianismus oder die antitrinitarische Einheit, als auch der Polytheismus abgewiesen werden.

Der Irrthum, wodurch ein einsamer Gott entsteht, widerlegt sich durch den Hinblick auf das Abbild, indem es zur Vollkommenheit des Menschen und des Geistes gehört, nicht allein, sondern mit anderen zu sein. Die christliche Trinitätslehre ist die Antwort auf diese Frage.

Was aber die zweite Abirrung anlangt, so kann man fragen, wie aus der Welt die Nothwendigkeit dargethan werden könne, nur Einen Weltschöpfer und Weltregenten anzunehmen. In ausführliche Erörterungen können wir uns hier nicht einlassen[400]); aber es leuchtet von selbst ein, daß das Ur-

---

[398]) Darum sagt Möhler, Athanasius d. Gr., S. 287: „Schleiermacher sagt im Namen des Sabellius, in der katholischen Theorie von der Trinität liege kein Grund, warum nicht mehr Personen in der Gottheit seien, als drei. — Allein eben nach der katholischen Lehre können nicht noch mehrere Prozessionen stattfinden, eben weil die drei Personen an sich die Gottheit sind."

[399]) Darum sagt Klee, System der kath. Dogmatik, S. 191: „Gottes Wesen ist Vater, Sohn und Geist; nicht das Fundament der Form nur, sondern die Form, das Drei selbst ist Gott selbst." — Ebenso kath. Dogmatik, II. B., S. 115: „Die Gottheit verhält sich nicht als ein Generisches, noch Unbestimmtes, mit welchem sich diese Form als ein Specifications- oder Individualisationsprinzip verbände, um die Besonderheit der einzelnen Personen zu konstituiren, sondern die Gottheit selbst in sich selbst die Einheit, und so die Dreiheit."

[400]) Vgl die christliche Pistik, I. B., S. 164—184.

lebendige der Art und der Individualität nach nur Ein sich vollkommen gleiches und sich selbst fassendes Leben sein kann.

Nehmen wir nun an, es seien die Weltwesen mit Gott der Natur nach identisch; so müssen entweder die Weltwesen zu bloßen Accidenzen der göttlichen Ursubstanz, oder es muß die Ursubstanz zum Accidenz der Weltwesen herabgesetzt werden. Im ersten Falle hätte Gott zwar eine eigene Natur, aber er hätte etwas Accidentales, welches der Form und der Natur nach ihm widerspräche. Nur Homogenes läßt sich vereinigen; aber Accidentales findet sich nur bei den unvollkommenen Wesen. Im letzten Falle ist Gott ein leerer Name, der die Einheit der Weltwesen ausdrückt.

Aber die Weltwesen genügen sich nicht selbst und tragen sich nicht selbst. Es muß Ein Wesen geben, welches sich allein trägt und im Stande ist, auch die anderen Wesen zu tragen. Ein Bild haben wir an dem Menschen, worin der Geist als die höhere Substanz den Leib als die äußere trägt. Der Geist unterscheidet sich wesenhaft vom Leibe; denn als höheres Wesen muß er wesenhaft von dem Leibe sich unterscheiden. Aber gerade darum ist er im Stande, eine niedere Natur zu tragen, ohne ihre Substanzialität aufzuheben.

Da, wo es eine Vielheit gibt, muß es auch einen tragenden Mittelpunkt geben; denn selbst der Mechanismus ist in letzter Instanz nur erklärbar, weil er den Organismus voraussetzt. Im Systeme der Wesen kann nur Ein Wesen, und zwar nur das absolute, den Mittelpunkt einnehmen; denn das Wirkliche hängt lebendig zusammen oder kann nicht in Nebenordnung bestehen. Das Uebergeordnete ist ein Vielheitliches und Peripherisches, welches eine Einheit über sich erfordert. Daraus folgt, daß es nur Ein höchstes Wesen geben kann, welches zugleich das Lebensprinzip für die endlichen Wesen ist.

Daraus ergibt sich zugleich, daß nicht mehre Götter den Mittelpunkt und das Lebensprinzip für die Welt bilden können, sowie, daß nur Ein höchstes Wesen die Weltwesen leitet und zur Vollendung führt. Dächte man sich aber mehre Götter außer diesem Zusammenhange, so wiederholte sich dieselbe Argumentation; denn in letzter Instanz muß es Ein Wesen geben, das nur in sich ist und darum keine Grenze und keine Nebenordnung hat. Zwei Wesen würden sich ausschließen und beschränken; denn das, worin etwas ist, kann nur wiederum etwas Wirkliches sein. Es kann also das höchste Wesen nur in sich sein oder nur sich tragen. Eine Nebenordnung setzte eine Grenze und eine Beschränkung; also wäre kein Wesen das höchste, wie nicht beide zusammen.

Damit ist also der antitrinitarische Monarchianismus und der Pantheismus oder Polytheismus abgewiesen, und somit die Möglichkeit gegeben,

die Einheit Gottes als des dreipersönlichen zu erkennen; denn die Erkenntniß des Einen Gottes vollendet sich erst, wenn der Eine Gott als die Trinität von drei vollkommenen Personen erfaßt ist.[401]) Alles Wahre der Vergangenheit wird gewahrt und weiter gefördert, alles Unwahre überwunden.[402])

b.

Von der Begründung des Einen Lebensprinzipes als des dreipersönlichen Gottes.

§. 50.

150. Die Fragen, welche sich jeder recht Forschende schon unabhängig von der Offenbarung zu stellen gezwungen ist, werden durch die Offenbarung gelöst. Diese veranlaßt den Geist, tiefer das Grundverhältniß zwischen dem Urbilde und dem Nachbilde zu erforschen, um dadurch die Offenbarungswahrheit selbst bekräftigen zu können.

Die wahre Wissenschaft wird immer mit der Offenbarung zusammentreffen, wie denn die ernstere Naturforschung bereits die Wahrheit der in dem Buche Genesis dargelegten Erdbildung bestätigt hat. Hier treffen zwei selbstständige Factoren an einem und demselben Punkte zusammen, die Offenbarung und die selbstständige Forschung des Menschen. Die Offenbarung legt uns zugleich die Pflicht auf, ihre Aussprüche durch menschliche Forschung zu bekräftigen.

Betrachten wir nun die göttliche Offenbarung in ihrem Beginne und Abschlusse in Christus, so gewahren wir die Einheit und Dreipersönlichkeit Gottes, sowie die vollkommene Entwicklung. Von dem Beginne der Offenbarung bei der Schöpfung berichtet die Schrift[403]): „Im Anfange schuf Gott Himmel und Erde. Die Erde aber war wüste und leer, und Finsterniß war über dem Abgrunde, und der Geist Gottes schwebte über den Wässern.“ — Bei der Schlußschöpfung sagt Gott (26): „Lasset uns den

---

[401]) Nach den Vätern (Anm. 325) vermeidet das Christenthum die Irrthümer des Heidenthumes und Judenthumes, weßhalb nur die christliche Trinitätslehre den Pantheismus, das Zusammenfallen Gottes mit der Welt, überwindet.

[402]) Das Christenthum kennt keine pantheistische Confusion und keine Trennung, sondern die innigste Verbindung zwischen Gott und der freien Creatur. Darum sagt Möhler, a. a. O., S. 289: „Die Kirchenväter lehren durchweg, daß die innigste Vereinigung der Gottheit mit den Erlösten stattfinde; im heiligen Geist, der mitgetheilt wird, ist Vater und Sohn, wegen ihrer untrennbaren Einheit.“

[403]) Gen. 1, 1. 2. 26.

Menschen zu unserem Bilde und Gleichnisse machen!" Von dem Abschlusse der Offenbarung in Christus sagt der Weltapostel[404]) „Vielmals und auf vielfache Weise redete Gott zu den Vätern in den Propheten; 2. zuletzt, in diesen Tagen, redete er zu uns in seinem Sohne, den er zum Erben über Alles gesetzt, durch den er auch die Welten erschaffen." Der Apostel Johannes[405]) aber lehrt von der Incarnation, daß das Wort, welches im Anfange war und bei Gott und Gott war, durch das Alles geschaffen wurde, Fleisch geworden und unter uns gewohnt. Der menschgewordene Sohn Gottes[406]) aber befiehlt bei seiner Himmelfahrt seinen Jüngern, allen Völkern das Evangelium zu verkünden und sie zu taufen im Namen des Vaters, des Sohnes und des heiligen Geistes.[407])

Halten wir die Schöpfung und Neuschöpfung[408]) gegen einander, so ist es der dreipersönliche Gott, welcher geschaffen; denn der schaffende Gott spricht zu sich in der Mehrheit, und es ist von dem Geiste Gottes, welcher über den Wässern schwebt, die Rede. Aber von dem Sohne Gottes sagt das neue Testament ausdrücklich, daß durch ihn Alles geschaffen worden. Der Sohn Gottes steht als der Vermittler der Entwicklung in der Mitte von beiden Offenbarungen; er vollendet die alte, und schon dadurch wird das schon früher verborgene Geheimniß der Trinität offenbar; denn die Incarnation des Sohnes Gottes bezeichnet persönliche Unterschiede in Gott. Darum befiehlt der Gottmensch, es solle der Mensch, welcher das natürliche Bild der Trinität ist, im Namen der drei göttlichen Personen getauft und neugeschaffen werden. Ohne das natürliche Bild der Trinität zu sein, könnte der Mensch nicht zu dem Bilde der Trinität umgebildet werden.

Erwägen wir den Fortgang, so manifestirte sich die Trinität bei der Schöpfung dunkel, bei der Neuschaffung des Menschen aber vollkommen klar, wodurch die Schrift sich selbst Zeugniß giebt. Die Einheit Gottes wird nicht angetastet; denn die drei Personen, auf deren Namen die Taufe vollzogen wird, erscheinen als der Eine Gott, und als derselbe, welcher den Menschen zu seinem Bilde und Gleichnisse geschaffen.

---

404) Hebr. 1, 1—3. Anm. 367. 368.

405) Joh. 1, 1—14. Der Johanneische Logos stimmt mit der Paulinischen Lehre überein.

406) Matth. 28, 19. Hier vereinigt sich die höchste Lehre des Christenthumes mit dem höchsten Leben. Anm. 1—4.

407) Weil Christus das den Vater offenbarende und jeden Menschen erleuchtende und den Gläubigen umgestaltende Wort ist, so gibt es nur Eine Religion und für alle Menschen nur Einen Erlöser.

408) Das Leben Christi muß sich, wie Leo d. Gr. Anm. 4 sagt, in jedem Christen wiederholen.

Wir haben hier eine dreifache Manifestation des dreipersönlichen Urlebens; denn die ganze dreiheitliche Schöpfung, und insbesondere der Mensch ist ein Abbild von der Trinität. Obwohl der körperlose Geist[409]) nach einer anderen Beziehung ein vollkommneres Abbild davon sein mag, so ist es doch nur der Mensch, welchen der Sohn Gottes angenommen, und kein Engel, weßhalb der Mensch eine viel größere Würde erhielt. Zweitens ist der Sohn Gottes selbst die klarste Manifestation der Trinität, und drittens ist die ganze christliche Religion, von dem Eintritte des Gottmenschen in diese Welt bis zur Himmelfahrt, die Taufe und alle Sacramente, wodurch die Kirche forterhalten wird, eine fortdauernde Manifestation der Trinität.

151. Die Kirche hat die im apostolischen Symbolum enthaltene Lehre von der Einheit der Trinität in der Außenthätigkeit vollkommen entwickelt.

Wenn der Vater allmächtig genannt wird, so heißt dieses nicht, er allein sei allmächtig; denn die drei Personen sind vollkommen gleich und wirken Alles nach Außen.[411]) Allmächtig ist der Vater, allmächtig der Sohn, allmächtig der heilige Geist, und doch ist nur Ein Allmächtiger, sagt das symbolum Quicunque, weßhalb die Personen gleichallmächtig (coomnipotentes) heißen.

Es wird ausdrücklich gelehrt,[412]) daß die drei Personen als Ein Prinzip nach Außen wirken, und zwar ebenso, wie Vater und Sohn das Eine Prinzip für den heiligen Geist sind. Es wirken also nur die Personen, sowohl nach Innen, als auch nach Außen, weil sie das allein Wirkliche sind. Die gemeinsame Natur sind sie zusammen, wie Wurzel, Stamm und Baum der Eine Baum sind; darum darf man der Natur, wenn sie für die Trinität steht, wohl eine Thätigkeit zuschreiben, aber nie in Verbindung mit ihr. Das höchste Wesen, erklärt das IV. Lat.-Concil, zeugt nicht und wird nicht

---

[409]) Greg. M. moral. l. 32. cap. 18, 12: Tu signaculum similitudinis? Multa enim de ejus magnitudine locutus, primo verbo cuncta complexus est. Quid namque boni non habuit, si signaculum Dei similitudinis fuit? De sigillo quippe anuli talis similitudo imaginaliter exprimitur, qualis in sigillo eodem essentialiter habetur. Et licet homo ad similitudinem Dei creatus sit, Angelo tamen quasi majus aliquid tribuens, non eum ad similitudinem Dei conditum, sed ipsum signaculum Dei similitudinis dicit, ut quo subtilior est in natura, eo in illo similitudo Dei plenius credatur expressa.

[410]) Hebr. 2, 16: Nusquam enim angelos apprehendit, sed semen Abrahae apprehendit.

[411]) Damasus in c. Rom. anath. 21: Si quis tres personas non dixerit veras Patris et Filii et Spiritus sancti aequales, semper viventes, omnia continentes, visibilia et invisibilia, omnia potentes, omnia judicantes, omnia vivificantes, omnia facientes, omnia quae sunt salvanda, salvantes: A. S.

[412]) Conc. Lat. IV. cap. 1 und conc. Flor. Vgl. n. 6. 15. 16.

gezeugt, haucht nicht und wird nicht gehaucht, sondern der Vater ist es, welcher zeugt u. s. w.

Als Beispiel von der gemeinsamen Thätigkeit der Trinität erscheint die Incarnation; denn der Sohn wird als von der ganzen Trinität incarnirt erklärt, womit nur die Schriftlehre wiederholt wird. Die Hauchung des heiligen Geistes durch Vater und Sohn als Ein Prinzip dient zum Beweise, wie alle drei Personen nach Außen wirken;[413]) denn nach Innen wirkt nur der Vater zeugend und nur der Vater und Sohn hauchen, oder es ist die Selbstthätigkeit nicht gemeinsam, obwohl keine Person ohne die andere nach Innen wirkt.

Hinsichtlich der Sendung des Sohnes sagt das elfte Concil von Toledo[414]) ausdrücklich, daß er vom Vater und Sohne, ja von sich selbst gesendet wurde, weil nicht blos der Wille, sondern auch das Willenswerk der ganzen Trinität untrennbar ist.

152. Die Väter tragen die Lehre vor, daß alle Werke der ganzen Trinität gemeinsam sind, daß Alles aus dem Vater durch den Sohn im heiligen Geiste sei, oder daß der Vater Alles durch den Sohn im heiligen Geiste wirke. Sie wissen nichts davon, daß die Natur durch und in den Personen nach Außen wirke, wie die Scholastiker lehren. Es ist gleich, ob sie sagen, daß die drei Personen, weil sie Eine Natur und ungetrennt sind, auch ungetrennt und als Ein Prinzip nach Außen wirken, oder ob sie sagen, daß die drei Personen, weil sie als Ein Prinzip nach Außen wirken, auch eine Natur sind, oder ob sie beides sagen, daß sie im Sein und Wirken ungetheilt sind; denn der Schluß gilt von Innen nach Außen, wie von Außen nach Innen u. s. w.

Athanasius[415]) sagt nun, daß der Vater durch den Sohn im heiligen

---

[413]) Anselm. de process. Sp. 5. c. 9: Cum dicimus Deum principium creaturae, intelligimus Patrem et Filium et Spiritum sanctum unum principium, non tria principia, sicut unum creatorem, non tres creatores, quamvis tres sint Pater et Filius et Spiritus sanctus, quoniam per hoc, in quo unum sunt, non per hoc, in quo tres sunt, est Pater aut Filius aut Spiritus s. principium sive creator. Sicut igitur quamvis Pater sit principium, et Filius sit principium et Spiritus s. sit principium, non tamen sunt tria principia, sed unum: ita Spiritus sanctus dicitur esse de Patre et de Filio, non est de duobus principiis, sed de uno, quod est Pater et Filius.

[414]) Conc. Tolet. XI.: Missus tamen Filius non solum a Patre, sed a Spiritu sancto missus credendus est, in eo quod ipse per prophetam dicit: Et nunc Dominus misit me et Spiritus sanctus. A se ipso quoque missus accipitur, pro eo quod inseparabilis non solum voluntas, sed operatio totius trinitatis agnoscitur.

[415]) Athan. ep. ad Serap. p. 336: ὁμοία δὲ ἑαυτῇ καὶ ἀδιαίρετός ἐστι τῇ

Geiste Alles wirke, und daß so die Einheit der Trinität gewahrt werde, wobei er auf Joh. 4, 6 Rücksicht nimmt. — Cyrill von Alexandria[416]) spricht dieselbe Lehre aus, daß Alles aus dem Vater durch den Sohn im heiligen Geiste geschehe. — Johannes von Damascus[417]) wiederholt die Lehre der Väter, daß, weil die Personen nicht getrennt wirken, sie nur Ein Gott, nicht drei Götter sind.

Von den lateinischen Vätern sagt Hilarius[418]) in einem griechisch übersetzten Fragmente: daß die Trinität, wie sie dem Wesen nach ungetheilt ist, so es auch in den Werken ist, wenn auch besondere Werke einigen Personen besonders zukommen. — Der hl. Ambrosius[419]) lehrt, daß die Einheit im Wirken die Gottheit nicht vermehre, wie der Herr selbst sage (Joh. 14, 11), wo er durch die Einheit der Werke die Einheit der Gottheit bezeichne. — Der heilige Augustin[420]) lehrt dasselbe, daß, wie die Personen, so auch ihre

---

φύσει καὶ μία ταύτης ἡ ἐνέργεια· ὁ γὰρ πατὴρ διὰ τοῦ λόγου ἐν πνεύματι ἁγίῳ τὰ πάντα ποιεῖ· καὶ οὕτως ἡ ἑνότης τῆς ἁγίας τριάδος σώζεται· καὶ οὕτως εἷς θεὸς ἐν τῇ ἐκκλησίᾳ κηρύττεται, ὁ ἐπὶ πάντων, καὶ διὰ πάντων, καὶ ἐν πᾶσι· ἐπὶ πάντων μὲν, ὡς πατὴρ, ὡς ἀρχὴ καὶ πηγή· διὰ πάντων δὲ διὰ τοῦ λόγου· ἐν πᾶσι δὲ, ἐν τῷ πνεύματι τῷ ἁγίῳ. — Anm. 201.

416) **Cyrill. Alex. in Joan. l. I. p. 45:** *ἀλλὰ μᾶλλον αὐτὸς καὶ μόνος ἡ ἰσχὺς ὑπάρχων τοῦ θεοῦ καὶ πατρὸς, ὡς υἱὸς, ὡς μονογένης τὰ πάντα ἐργάζεται, συνεργαζομένου δηλονότι καὶ συνόντος αὐτῷ τοῦ πατρὸς καὶ τοῦ ἁγίου πνεύματος· πάντα γὰρ ἐκ πατρὸς δι' υἱοῦ ἐν ἁγίῳ πνεύματι.*

417) Anm. 268: Diese Stelle, wornach es wegen der unterschiedenen Existenz drei Hypostasen, aber wegen der ungetheilten Thätigkeit dieser Hypostasen nur Einen Gott gibt, ist vollkommen bestimmt gegen die scholastische Lehre, daß die Personen nicht wirken, und nicht wegen der Untheilbarkeit Ein Gott sind, sowie daß sie nur Zusätze sind. Dagegen drückt die *διάφορος ὕπαρξις* oder *τρόπος τῆς ὑπάρξεως* das vollkommene und vollständige, also substanziale, sich selbst begründende (§. 40) Bestehen der Person aus, was Petavius (Anm. 143) ganz irrig von dem ultimum complementum versteht.

418) **Hilar. in fragm. tom. I. bibl. pp. Graecol. p. 544:** *ὥσπερ γὰρ αὐτὴ ἡ ἁγία τριὰς ἀδιαίρετός ἐστι τῇ οὐσίᾳ· οὕτω καὶ τοῖς ἔργοις ἐστὶν ἀδιαίρετος, εἴ καί τινα τῶν τοῦ θεοῦ ἔργων ἰδίως τισὶ τῶν προσώπων ἁρμόζουσιν.*

419) **Ambros. de fide l. I. c. 2:** Operationis unitas non facit pluralem divinitatem, sicut ipse Dominus ostendit, dicens Joan. 14, 11: Credite mihi, quia ego in Patre et Pater in me, alioqui vel propter opera ipsa credite. Et hic advertimus, quod unitatem divinitatis per unitatem operum designavit. — Symb. cap. 9: Cum ergo singillatim Pater et Filius et Spiritus s. aliqua operari dicuntur, omnia pariter tres personae operantur.

420) **August. tract. 20 in Joan.** Anm. 200 und serm. 16 de verb. Dom. c. 16: Ita singulorum in trinitate opera trinitas operatur, unicuique operanti coo-

Werke untrennbar sind, und daß, wenn eine Person wirkt, die anderen mitwirken.

Dieses ist die Lehre sämmtlicher Väter, welche vollkommen mit den Dogmen und mit der Schrift harmonirt: sie wissen nichts davon, daß die Personen nur Modi und so an sich unwirksam sind, nichts davon, daß das Wesen durch sie wirkt, und sie sagen, daß sie wegen der ungetrennten Thätigkeit nur Ein Wesen sind. Die Leugnung, daß die Personen wirken, ist Sabellianismus; aber die Trennung der Personen und ihrer Thätigkeit ist Tritheismus und Arianismus.

153. Die Scholastiker widersprechen der Kirche und den Vätern direct mit ihrer Behauptung, daß die Personen an sich unwirksame Modi sind, daß die Natur nach Außen wirkt, nicht die Personen, denen die Innenthätigkeit fälschlich zugeeignet wird.[421])

Wenn das IV. Lateran-Concil sagt: Unigenitus Dei Filius a tota trinitate communiter incarnatus, so lehrt Thomas III. qu. 3. a. 5: Divina virtus potuit naturam humanam unire personae Patris vel Spiritus sancti, sicut univit eam personae Filii. Nach dem Concil ist also die Trinität das allein Wirkende, nach Thomas die Natur, im Gegensatze zur Trinität.

Petavius[422]) beschuldigt auch in diesem Punkte wiederum die Väter, daß sie sehr oft nicht von der individualen, sondern nur von der spezifischen Einheit reden, wenn sie von der Einheit der Wirksamkeit auf die Natureinheit schließen. Dasselbe sagte er hinsichtlich der Homousie, da die Väter die Personen mit drei Menschen vergleichen, während sie die Einheit von der Ungetrenntheit ableiten (Anm. 266). Dieses ist aber eine ganz ungerechte Anklage; denn wenn die Väter z. B. auch direct aussprechen, daß die gleiche Wirksamkeit auf eine gleiche Natur schließen läßt, so gilt dieser

---

perantibus duobus, conveniente in tribus agendi concordia, non in uno deficiente efficacia peragendi.

[421]) Dieses ist nachgewiesen bei Thomas, Anm. 60—62; bei Tournely, Anm. 63; bei Petavius, Anm. 64; bei Gotti, Anm. 69 und 79; bei Monschein, Anm. 152, und Perrone, 6. — Wenn die Personen an sich nicht wirken und nur Complemente sind, so ist die ganze Lehre der Schrift unwahr, so Joh. 14, 10: Non creditis, quia ego in Patre, et Pater in me est? Verba, quae ego loquor vobis, a me ipso non loquor; Pater autem in me manens, ipse facit opera.

[422]) Petav. de trin. l. IV. c. 15. §. 1: Ac frequens illa quidem est apud veteres theologos argumentandi ratio, quae ex ἐνεργείας unitate, naturae in Deo unitatem colligit. Sed non semper de individua et singulari illorum intelligendae sunt sententiae; verum de ea, quae secundum speciem convenit, plerumque locuti sunt.

Grundsatz ganz allgemein für die spezifische und numerische Einheit, und es kommt auf den näheren Zusammenhang an. So haben die Seele und der Leib keine gleiche Wirksamkeit, so wenig als Gott und der Mensch in Christus, weßhalb sie spezifisch sich unterscheiden. Gesetzt nun, die Väter sagen, daß die Personen wegen der gleichen Wirksamkeit dieselbe Natur haben, behaupten sie denn damit schon, daß sie nur eine spezifische Natureinheit haben? Keineswegs; sondern sie sagen damit nur, daß sie dieselbe Natur sind, nicht aber, daß sie drei Götter sind, oder sie schließen mit der Behauptung, daß die Personen dieselbe Natur haben, nicht den Satz aus, daß sie Eine Natur haben. Diese Natureinheit aber erschließen die Väter aus der Ungetrenntheit im Wirken. Selbst die Stellen,[423]) welche Petavius für seine ungerechte Anklage beibringt, beweisen seine Behauptung nicht. So soll, wenn Basilius ausdrücklich sagt: daß die Wirksamkeit des Vaters und Sohnes Eine und darum auch ihre Natur Eine ist, und auf die Worte: Laßt uns den Menschen machen, hinweist, darin dieselbe Thätigkeit, wie die von drei Menschen enthalten sein, was doch Jedermann für unrichtig finden muß.

Der Grund aber, warum Petavius[424]) die Väter so schwer beschuldigt und überhaupt den Beweis von der ungetrennten Wirksamkeit auf die Eine Natur nicht als wahren Beweis gelten läßt, liegt in der scholastischen Lehre überhaupt, daß die Personen nicht wirken, oder daß ihnen nach Innen nur mißbräuchlich Acte zugeschrieben werden, während sie nach Außen gar nicht wirken sollen. Trotz aller Zeugnisse, die Petavius von den Vätern für ihre Lehre anführt, fügt er am Schlusse die Bemerkung hinzu, daß die Existenzweisen, *τρόποι τῆς ὑπάρξεως*, welche eben die scholastischen Personen sind, nicht nach Außen wirken. So wird die kirchliche Lehre, daß die Trinität als Ein Prinzip nach Außen wirkt, direct negirt; denn man hat immer den Zusatz: in obliquo, in Bereitschaft, wodurch man im Stande ist, den natürlichen Sinn in den ganz entgegengesetzten zu verwandeln. Wenn die Personen gleichmächtig (coomnipotentes) genannt werden, so will dieses

---

[423]) L. c. §. 2: Ac naturam quidem in tribus inesse eandem et unam, saltem eo modo, quo eadem et aequali constant homines tres, tunc probant, cum in personis iis inesse dicunt *τὸ συμφυὲς κτλ.* — Basilius quoque in secundo adversus Eunomium: *ὧν αἱ αὐταὶ ἐνέργειαι, τούτων καὶ ἡ οὐσία μία· ἐνέργεια δὲ πατρὸς καὶ υἱοῦ μία· ὡς τὸ ποιήσωμεν ἄνθρωπον κτλ.* — § 3: Haec et hujus generis reliqua testimonia satis sunt ad unam in personis divinis approbandam substantiam specie saltem, quod ne tritheitae quidem ex Joannis Philoponi secta, gravate concedent.

[424]) L. c. §. 8: Modi vero illi, quos *τρόπους τῆς ὑπάρξεως* appellant, qui sunt *σχετικοί*, et personarum proprii, nequaquam foras exeunt, nec in externam derivantur effectionem operum, ut eam afficiant ac modificent.

nach den Scholastikern sagen, daß nicht die Personen allmächtig sind, sondern daß sie nur so heißen, weil die Natur durch sie wirkt, wie die Seele durch das Auge. Eine größere Entwürdigung der Vernunft kann es nicht geben.

c.

Von der Begründung des Einen Lebensprinzipes als des Vaters.

§. 51.

154. Das Leben im Realbezuge ist eine allgemeine Bestimmung für das Grundwirkliche; denn das Wirkliche ist als Ganzes und Erstes Substanz, Grundwirkliches und damit Selbstwirkendes oder Lebendiges, Leben im realen Sinne. So steht Leben dem Geformten oder Ausgebildeten, wenigstens als eine Grundbestimmung einer und derselben Sache gegenüber, indem es keine Form ohne Sache gibt.

Abstract oder allgemein gefaßt, kommt nun dieser Begriff des Lebens Gott und der Creatur zu, jedoch so, daß Gott das Urleben, die Creatur das abbildliche Leben ist. In dieser Weise ist Leben nur eine andere Form von dem Grundseienden, dem Wesen, welches mit Substanz identisch ist, weßhalb Gott von sich selbst sagt: Ich bin, der ich bin. Dieses ist der allgemeinste und damit allbekannteste Ausdruck, welcher durch keine Abstraction entleert und verflacht werden soll. Gott ist das Sein und das Leben im eminenten Sinne, ohne nähere Bestimmung, nicht das unbestimmte Sein, welches sich auf alles Wirkliche bezieht und erst Bestimmtheit erlangt.

Das Erste, worauf Alles ruht, muß der Mensch nothwendig voraussetzen, weil er das Secundäre und sich nicht absolut Genügende nothwendig darauf bezieht. Er benennt es mit dem allgemeinsten Namen und setzt es, in der Eminenz es ausdrückend, über Alles und als Quelle von Allem, was nicht eminent ist. Dieses absolut Seiende und dieses absolute Sein heißt Gott mit einem Namen, welcher die Ursprünglichkeit nicht mehr ausdrücklich ausspricht, wie Urleben, obwohl kein Zweifel sein kann, daß Gott in allen Sprachen nichts Anderes als den Seienden oder Lebendigen in der uns unverständlich gewordenen Urform bezeichnet.

Wenn aber die ganze Trinität Gott und das Urleben ist, so heißt doch die erste Person in besonderer Weise Gott und Vater, sowie allmächtig.[425]) Er hat den allgemeinen Namen Gott, wenn von dem Sohne

---

[425]) I. Cor. 8, 5: Nam etsi sunt, qui dicuntur dii, sive in coelo, sive in terra;

Gottes die Rede ist, oder wenn der Sohn Gott von Gott heißt; ebenso heißt er die Gottheit, weil Gott und die Gottheit identisch sind, auch der Bezeichnung nach, obschon es Thomas leugnet.[426])

Wie aber der Vater Gott schlechthin heißt, so wird er auch in den Symbolen (Anm. 383) das Prinzip für den Sohn und für den heiligen Geist oder für die ganze Gottheit genannt. Er allein ist das ganze Lebensprinzip für den Sohn und mit dem Sohne für den heiligen Geist, sowie mit beiden das Eine Prinzip für die Creatur. Aber auch hier heißt er zunächst allmächtig, als der Lebensquell für die Creatur.

Ist nun der Schluß richtig, daß die drei Personen Ein Gott sind, weil es nur Einen Vater, nur Ein Lebensprinzip, nämlich die erste Person gibt? Allerdings, wenn der ganze und systematische Zusammenhang beachtet wird; denn man könnte sagen, daß auch die vielen Menschen von Adam abstammen, ohne daß sie nur Ein Mensch sind. Aber bei Gott kommt in Betracht, daß die göttliche Zeugung eine ewige und fortwährende und darum immanente oder Lebenszeugung ist, wie das Licht immer von dem Stoffe sich neu erzeugt. Es bleibt also der Vater die immer fließende Lebensquelle und darum sind die drei Personen nur Ein Gott, weil es nur Einen Vater gibt.

Mit Vater oder mit Lebensprinzip und Urleben ist das Urerste in dem Innenbezuge, wie in dem Außenbezuge ausgedrückt, weßhalb es auch nur Eine, und zwar lebendig in sich zusammenhängende Realwelt gibt. Aber das Lebensprinzip ist nicht das einzige, sondern es steht mit dem Form- und Einheitsprinzipe in unzertrennbarer Verbindung.

155. Das apostolische Symbolum, worin jede Abstraction überwunden ist, stellt uns die Immanenz der drei Personen in der Welt dar. Hier erscheint der Vater als allmächtiger Schöpfer Himmels und der Erde an der Spitze und daran reiht sich gemäß der geschichtlichen Entwicklung die besondere Thätigkeit des Sohnes und des heiligen Geistes an.

In dieser Entwicklung erscheint der Vater ebenso als allmächtig,[427])

---

siquidem sunt dii multi et domini multi; nobis tamen unus Deus, Pater, ex quo omnia. et nos in illum; et unus Dominus J. Christus, per quem omnia, et nos per ipsum. — Anm. 444. 403.

Epiph. haeres. 57. n. 5: *οὐχ ὁρᾷς, ὅτι εἷς θεὸς, ἐξ οὗ τὰ πάντα καὶ ἡμεῖς εἰς αὐτὸν, πῶς τὴν μίαν ἀρχὴν σημαίνει, ἵνα μὴ εἰς πολλὰς ἀρχὰς τρέψῃ τὴν διάνοιαν.*

[426]) Conc. Tolet. XI.: Solius divinitatis est inaequalem Filium non habere. — Anm. 16.

[427]) Cat. Rom. p. I. c. 2. 5. 14: At vero praecipua quadem ratione Patrem, quia omnis originis fons est, hoc nomine vocamus, uti etiam Filio, qui

wie der Sohn als Erlöser und wie der heilige Geist als Gemeinschaft begründend, obschon es gewiß ist, daß alle drei Personen zu jedem Außenwerke zusammenwirken;[428]) denn in der Ausbildung der im einzelnen Werke gesetzten Bestimmungen treten die einzelnen Momente, die den Personen entsprechen, in größerer Bestimmtheit hervor.

Auf diese concrete Darstellung der Trinität in der Weltentwicklung beziehen sich die Erörterungen der Väter, wenn sie sagen, daß vom Vater der Prozeß ausgeht, und zu ihm wieder zurückkehrt, oder was dasselbe ist, daß die Einheit zur Dreiheit sich fortbewegt und von da wiederum zur Einheit zurückgeht.[429]) Die Einheit ist der Vater, nicht die über ihm stehende abstracte Einheit, und die Bewegung ist nach dem geschichtlichen Prozesse gedacht, wornach der Vater das Urprinzip ist, der Sohn und der heilige Geist aber als die Ausführer des vom Vater gesetzten Werkes erscheinen. Vom Geiste geht die Strömung wiederum zum Vater zurück. Eine ähnliche, nicht abstracte Bewegung findet auch im Cultleben statt. Auch das alte Testament (Anm. 373) bezeichnet den Vater als den Allerhöchsten und unterscheidet ihn von seiner Weisheit und von dem heiligen Geiste. Ebenso ist der höchste und wahre Gott nach Augustinus[430]) mit seinem Worte und heiligen Geiste der Eine allmächtige Gott und Schöpfer.

Darum fassen die Väter den Vater als die Einheit der Trinität und lehren, daß darum nur Ein Gott ist, weil nur Ein Vater oder Ein Prinzip besteht, womit Alles lebendig zusammenhängt. — Athanasius[431]) nennt den Vater und Sohn zwei Personen, aber die Einheit der Gottheit ungetrennt

---

aeternum Patris verbum est, sapientiam, et Spiritui sancto, qui utriusque amor est, bonitatem tribuimus, quamvis haec et alia hujusmodi nomina. communiter in tribus personis, ex catholicae fidei regula, dicantur.

[428]) Ambros. de symb. c. 9: Sancta et inseparabilis trinitas nunquam aliquid extra se singillatim operari noverit. Et quo haec magis perspicua sint, breviter intimabo. Incarnationem Verbi trinitas fecit, et tamen non pertinet incarnatio nisi ad Verbum. Vocem de coelo super Filium post baptismum trinitas fecit, et tamen non pertinet nisi ad Patrem. Inquit enim: Tu es filius meus dilectus. Descensum itidem Spiritus sancti super Filium in columbae specie trinitas fecit, et tamen non pertinet nisi ad Spiritum sanctum.

[429]) Greg. Naz. or. 29. n. 2: *μονὰς ἀπ᾽ ἀρχῆς εἰς δυάδα κινήθεισα, μέχρι τριάδος ἔστη.* — Anm. 172 — 174.

[430]) August. de civ. Dei l. 5. c. 11: Deus itaque summus et verus cum Verbo suo et Spiritu sancto, quae tria unum sunt, Deus unus omnipotens, creator et factor omnis animae atque omnis corporis etc.

[431]) Athanas. or. 5. p. 302: *ὥστε δύο μὲν εἶναι πατέρα καὶ υἱὸν, μονάδα δὲ θεότητος ἀδιαίρετον καὶ ἄσχιστον λεχθείη δ᾽ ἂν καὶ οὕτως μία ἀρχὴ θεότητος καὶ οὐ δύο ἀρχαί. — ὥσπερ δὲ μία ἀρχὴ καὶ κατὰ τοῦτο εἷς θεός.*

und ungetheilt, weßhalb nur Ein Prinzip, nicht zwei Prinzipe der Gottheit bestehen. Ausdrücklich leitet er aus der Ungetrenntheit das Eine Prinzip ab. — Basilius[432]) verwirft, wie zwei Väter, so zwei Prinzipe als polytheistisch. — Nach Gregor von Nazianz[433]) ist der Vater die Einheit, wovon Alles ausgeht und zu dem es wiederum zurückkehrt, und man bewahrt die Lehre von dem Einen Gott, indem man auf Eine Ursache den Sohn und heiligen Geist zurückführt. — Johannes von Damascus[434]) wiederholt dieselbe Lehre in denselben Worten, die Gregor von Nazianz gebraucht. Beide aber oder alle Väter haben diese Lehre von dem römischen Dionysius (Anm. 184).

156. Hier wiederholt Petavius[435]) wiederum seine alte Anklage gegen die Väter, als ob dieser Grund von dem Einen Prinzip die spezifische Einheit enthalte. Aber die ganze Lehre der Väter beachtet er nicht, indem sie ausdrücklich, wie Athanasius, die Ungetrenntheit des Sohnes und des heiligen Geistes vom Vater geltend machen. Auch selbst dann, wenn sie diesen Zusatz nicht machten, bleibt es eben unbestimmt, wie die Einheit Gottes zu fassen sei; denn erst von diesem Zusatze oder von der ausdrücklichen Annahme der natürlichen oder spezifischen Einheit hängt es ab, wie sie das Eine Prinzip fassen. Aber sämmtliche Väter leiten von der Lebensverbindung die Natureinheit der drei Personen ab, sogar gerade die lateinischen Väter, wie Ambrosius[436]) und Hilarius,[437]) die Petavius anführt.

---

432) **Basil.** or. 27. c. Sab.: *τὸ δὲ τῆς οὐσίας ταὐτὸν, ἐπειδὴ ἐκ τοῦ πατρὸς ὁ υἱὸς, οὐ προσάγματι ποιηθεὶς, ἀλλ' ἐκ τῆς φύσεως γεννηθείς. — οὐ δύο θεοί· οὐδὲ γὰρ δύο πατέρες· ὁ μὲν ἀρχὰς εἰσάγων δύο, δύο κηρύττει θεούς.*

433) **Greg. Naz.** or. 32. p. 520: *φύσις δὲ τοῖς τρισὶ μία, θεός· ἕνωσις δὲ ὁ πατὴρ, ἐξ οὗ καὶ πρὸς ὃν ἀνάγεται τὰ ἑξῆς.* — Or. 29. p. 490: *τηροῖτο δ' ἂν, ὡς ὁ ἐμὸς λόγος, εἷς μὲν θεὸς, εἰς ἓν αἴτιον καὶ υἱοῦ καὶ ἁγίου πνεύματος ἀναφερομένων.*

434) **J. Damasc.** O. F. l. I. c. 11: *διὸ οὐδὲ τρεῖς θεοὺς λέγομεν, τὸν πατέρα καὶ τὸν υἱὸν καὶ τὸ ἅγιον πνεῦμα· ἕνα δὲ μᾶλλον θεὸν, τὴν ἁγίαν τριάδα, εἰς ἓν αἴτιον υἱοῦ καὶ πνεύματος ἀναφερομένων.*

435) **Petav. de trin.** l. IV. c. 15. §. 12: Caeterum haec ipsa ratio, qua divinae substantiae unitas a patribus demonstratur, si absolute universeque spectatur, non tam numero unam esse, quam specie, illam ostendit. Habet enim generalem concludendi vim in omnibus, praesertim vita animaque praeditis, in quibus proprie dicta generatio cernitur. Nam haec naturae communionem et unitatem requirit, sed non singularitatem.

436) **Ambros. de dign. cond. hum.** cap. 2: Illa tria ideo unum, quia sicut ex uno illa duo, ut tamen ab eo non sint separata etc.

437) **Hilar. de trin.** l. 8: Hunc responsionis ordinem sumpsimus, ut veram ex Deo Patre nativitatem unigeniti Dei doceremus, quia per eam et Deus verus

Gerade diesen Grund läßt Petavius[438]) mit der ganzen Scholastik nicht gelten, und er kennt nur den Einen Grund, nämlich die abstracte Einheit, wozu sich die Personen als bloße Modi verhalten, und wodurch die Acte der Zeugung und Hauchung, wie die ganze christliche Trinitätslehre ihre Bedeutung verlieren.

Uebrigens ist dieser von dem Einen Lebensprinzipe hergenommene Beweis für die Einheit der Trinität eine besondere Form von dem allgemeinen Grunde, der in der Untrennbarkeit liegt; aber das unzertrennbare Lebensprinzip ist ein vollgiltiger Grund für die Einheit der Trinität, wie die noch zwei folgenden Beweise.

B.

Die Trinität ist Ein Gott als das Eine Formprinzip.

a.

Von der Begründung des Einen Formprinzipes als des Einen Gottes.

§. 52.

157. Die Idee des Urlebens bildet im Aussenbezuge das erste Moment, wornach die Trinität als Ein Gott erkannt wird. Diese Idee wird im Gegensatze zum Endlichen gewonnen und ist eine Alles beherrschende, weil sie vom Ganzen, wie vom Einzelnen gilt.

Als zweites Moment ergibt sich die Idee des Urbildes im Gegensatze zum Nachbilde. Die Entwicklung ist diese. Jedes Ding als Ganzes ist Stoff und Form in unzertrennbarer Einheit, so daß Stoff und Form vom Dinge nur rational, aber von einander objectiv unterschieden sind, ohne darum eine Zusammensetzung zu bilden. Aber Stoff und Form sind, obschon überall verbunden, doch wiederum so in dem Organismus vermittelt, daß ein Element zunächst mehr stofflich, das andere mehr geformt ist.

---

esset, neque a natura unius veri Dei esset alienus; ac sic neque Deus negari posset neque ipse alius Deus dici, quia et Deum nativitas praestaret, et natura in eo unius Dei ex Deo eum in Deum alterum non separaret.

[438]) Petavius l. c. §. 13: Quocirca fundamentum illius argumentationis in eo situm est, quod neque plures numero divinitates esse possunt, et quod inde est consequens, si vera perfectaque generatione vel qualibet alia οὐσιώδη productione communicatur alteri, nonnisi eadem numero, quae inest in producente, in eo esse possit, quod producitur.

Darauf ruht die Unterscheidung zwischen Natur und Person in demselben Geiste, obwohl das Ganze Natur und Person ist. Darauf ruht auch der Unterschied zwischen Original und Abbild, welches bei Kunstgegenständen äußerlich, bei der Natur innerlich ist. Der Sohn ist das natürliche Abbild des Vaters und ist um so vollkommener, je mehr dieses Verhältniß ausgebildet ist. Es ist das ganze Wesen des Vaters das Vorbild und das ganze Wesen des Sohnes das Gleichbild, und zwar so, daß mit dem Begriffe des absoluten Gleichbildes das Vorbild nicht blos begrifflich, sondern auch real verbunden ist.

Eben so ist die Aeusserung des Geistes ein Bild von dem Innern des Geistes, weil das Innere sich in der Aeußerung spiegelt. Schon der Name Entwicklung oder Ausbildung, von dem Menschen gebraucht, weist auf dieses Wechselverhältniß hin. Verschieden von dieser realen Selbstgestaltung ist das intellectuale Bild, welches das Erkennen bewirkt, indem es jedes Object darstellt.

Wenn es von dem Menschen heißt, daß er zu Gottes Bild und Gleichniß ausgeschaffen worden, so ist ein doppeltes Bild ausgesprochen; denn das Bild drückt das natürliche und unverlierbare Abbild von Gott als dem Urbilde aus, das Gleichniß aber bezieht sich auf die weitere Verähnlichung, welche auch fehlen, und welche vermehrt oder vermindert werden kann. Aus beiden ersieht man den Unterschied und den nothwendigen Zusammenhang; denn das natürliche Bild ist unzerstörbar und zugleich der Grund und die Wurzel, worauf das freie Bild ruht und woraus es hervorgeht. Aber trotz dieser Abhängigkeit ist das freie Bild in seinen Elementen frei, oder die freie Persönlichkeit kann sich auf diese oder jene Weise gestalten, und so ein Mißverhältniß zu dem natürlichen Bilde setzen.

In der Zeitentwicklung ist die Persönlichkeit immer irgendwie gestaltet, harmonisch oder disharmonisch; aber sie kann diese Formen verwechseln, mindern oder erhöhen. Darnach ist die ganze Person entweder harmonisch oder disharmonisch, je nachdem die freie Bildung mit der natürlichen übereinstimmt oder nicht übereinstimmt. Diese Entwicklung weist auf die Endlichkeit und Abhängigkeit von dem Urbilde, dem sich das Abbild gleichförmig machen soll, hin, und darum besteht hier zwischen allem Lebendigen hinsichtlich der Form ein nothwendiger Verband.

158. Es entsteht nun die Frage, warum Gott selbst und zwar nach seinem tiefsten Sein als das Urbild von dem Endlichen angenommen werden muß.[439])

---

[439]) Vgl. Philosophie und Religion, Schaffhausen, 1849. S. 209.

Gewöhnlich sagt man, daß Gott nach Ideen oder Urbildern geschaffen, und darum scheint es nicht, daß er selbst der Urtypus von dem Endlichen sein könne, wie die Schriftlehre ausspricht, indem der Mensch zu Gottes Bild und Gleichniß geschaffen wurde, [440]) also daß Gott selbst, nicht die Ideen das Urbild sind.

Die Ideen sind intellectuale Vorbilder, wie sie z. B. der Künstler hat, ehe er ein Kunstwerk schafft. Er selbst braucht nicht das Urbild von dem Kunstwerke zu sein. Die Ideen als Universalien oder selbst, so ferne sie Einzelnes darstellen, sind keine Urbilder, in dem Sinne, als das Original zu dem Abbilde sich verhält, noch weniger in dem höheren Sinne, als Gott selbst der Urtypus von allem Endlichen und Vielheitlichen ist.

Das Urbild muß gerade so wirklich sein, als das Abbild, aber an Gehalt es übertreffen. Aber die Ideen sind nur ideale Bilder, welche zwar als vorgestellte Bilder wirklich sind, aber deren Inhalt nicht nothwendig wirklich ist. Zwischen dem realen Urbilde und Abbilde besteht ein sehr großer Abstand. In dem Verhältnisse von Vater und Sohn ist der Abstand zwischen Sache und Form am geringsten; in dem Verhältnisse von Vater und dem adoptirten Sohne ist der Abstand viel größer. Das blose Vorbild, z. B. eine Pflanze, ist, von dem Baume, dem vollendeten Vorbilde, sehr verschieden. Am größten ist der Abstand zwischen Gott als dem absoluten Urbilde, welches nur in sehr vielen Formen real nachgebildet werden kann.

Nehmen wir nun Ideen als intellectuale Vorbilder an, so gibt es eben so viele Ideen, als dereinst reale Abbilder sein werden. Oder setzen wir die Ideen als Universalien an, so entstehen so viele Ideen, als es Klassen von Objecten gibt. Aber damit ist die Frage, wie diese Universalien oder die vielen Vorbilder entstehen, und wie sie sich zu den Objecten verhalten, gar nicht gelöst. Gibt es Ideen von dem Menschen an sich, Ideen von dem Wahren und Guten, Ideen von dem Heiligen und Gerechten, Ideen von dem Acte und der Entwicklung, so fragt es sich: Wie entstehen alle diese Ideen, wo haben sie ihren Ausgangspunkt, und wie hängen sie unter sich zusammen?

Es gibt Ideen, welche allgemein sind und darum die besonderen einschließen. So ist die Idee des Lebens oder der Substanz die allgemeinste Idee, worauf sich die Ideen des Guten und Wahren u. s. w., der Thätig-

---

[440]) Iren. adv. haeres. l. IV. c. 37: Adest enim ei semper verbum et sapientia, Filius et Spiritus, per quos et in quibus omnia libere et sponte fecit, ad quos et loquitur dicens: Faciamus hominem ad imaginem et similitudinem nostram, ipse a semetipso substantiam creaturarum et exemplum factorum et figuram in mundo ornamentorum accipiens.

keit beziehen; sie selbst aber gilt von Gott und von der Creatur. Aber diese Universalien sind keine realen Urbilder; auch die Idee des Lebens ist nur ein Allgemeinbegriff. Gott ist nicht das Sein an sich, wie die Scholastik träumt, sondern das absolute und höchste Leben oder Sein, und darum der Urtypus von allem Endlichen. Dieses ist Gott schon darum, weil er vor allem Endlichen und über allem Endlichen ist.

Aber hier kann man fragen: Muß denn das schöpferische Urleben sich selbst zum Urbilde nehmen, wenn es schafft? Allerdings; denn es kann nur etwas Lebendiges oder nur eine Substanz geschaffen werden. Aber jede Substanz muß der Ursubstanz ähnlich sein und alle Substanzen müssen sich entsprechen, gleichwie alle Figuren in allgemeinen Eigenschaften harmoniren müssen. Alle Formen, die persönlicher oder künstlerischer Art sind, weisen als spätere auf die Substanz zurück, gleichwie alle gesetzten Substanzen auf die ewige hinweisen.

Wenn es also feststeht, daß Gott nichts schaffen kann, ohne sich selbst zum Vorbilde zu nehmen, so fragt es sich, wie diese Nachbildung zu geschehen habe. Da Gott das Reale vor der Schöpfung erkennt, so entstehen ebenso viele ideale Gestalten oder Ideen, als später Realitäten, wenn Gott sich selbst betrachtet, in welchen Formen er nachbildbar ist. In der Selbsterkenntniß besitzt er eine eminente Erkenntniß, so daß er nicht von der Erkenntniß des Endlichen abhängig ist, oder die Formen des Endlichen nach Belieben hervorrufen kann, gerade wie der Dichter, welcher nicht immer dichtet.

Es ist aber eine Vielheit von Nachbildern nothwendig, um das Urbild nachzubilden, und zwar besteht hierin Freiheit in der Zahl und Steigerung der Form, wenn auch überall das Urbild sich darstellen muß.[441])

159. Das endliche Leben ist das Nachbild von dem unendlichen, welches das Urbild ist, und wie das Urleben zugleich in sich selbst als Vater und Sohn Vorbild und Gleichbild ist, so manifestirt sich auch im endlichen Leben etwas Vorbildliches und Nachbildliches, und zwar um so mehr, als das ganze Endliche ein Nachbild vom Urtypus ist.

Das Endliche hat zwar ein Leben, aber kein absolutes, weßhalb es durch den schöpferischen Einfluß Gottes sich forterhält. Ebenso aber entwickelt es sich unter dem gestaltenden Einflusse des Urlebens, gleichwie in der materiellen Welt die Sonne nicht blos belebend, sondern auch gestaltend wirkt, aber so, daß beides ungetrennt ist. Daraus folgt nun, daß das Ur-

[441]) Vgl. die christliche Mystik, II. Band. Die christliche Lehre von den göttlichen Attributen, S. 163—218.

leben der beständige Urbildner von dem abbildlichen Leben ist, und daß Gott als Ein Urbild und als Ein Urbildner erkannt werden kann und muß.

In der harmonischen Vielheit liegt die Schönheit als das Leuchtende und in die Augen Fallende, was sich dem Menschen zunächst kund gibt. Er sieht zunächst die äußere Vielheit, die Gestirne, Sonne und Mond, deren Einfluß er empfindet, und schließt daraus auf die Unermeßlichkeit und Schönheit des Weltschöpfers und Weltbildners. Darum sagt die Schrift[442]): „Daß die Heiden, von der Schönheit der Gestirne angezogen, diese für Götter hielten, aber wissen sollten, daß ihr Schöpfer und Herr um so schöner ist; denn der Erzeuger der Schönheit hat dieses Alles gemacht."

Es erhebt sich also der Mensch, von dem Endlichen aufsteigend, nicht zu abstracten Ideen und zu einer Unzahl von Vorbildern, je nach der endlichen Vielheit, auch zu keiner abstracten Uridee, welche Alles umfaßt, sondern zu dem Urleben, welches selbst das Urbild von Allem ist. Es ist hiebei klar, daß dieses Urbild nur Urbild sein kann, wenn es nicht leer, sondern in sich unterschieden ist, weil auch die endliche Substanz Unterschiede hat. Zwischen einer mechanischen Einfachheit und einer mechanischen Zusammengesetztheit besteht nicht das Verhältniß vom Urbilde und Abbilde. Die Scholastiker[443]) zerstören dieses Verhältniß, indem das Urbild eine leere Einheit ist; denn die Personen dürfen nicht mit einander verbunden sein, um keine Zusammensetzung zu bewirken, sondern sind am Wesen wie Modi, ohne zum Wesen zu gehören. Gleichwohl werden sie damit identificirt.

Von einer leeren Einheit gibt es keinen Uebergang zum dreipersönlichen Urbilde; denn Gott ist seinem Wesen nach dreipersönlich, und gerade dieses dreipersönliche Urleben ist der Urtypus für alles endliche Leben. In der geschichtlichen Entwicklung, wie in der dialektischen erfassen wir Gott zuerst als Urleben und Urbild, sodann als dreipersönliches Urbild, weil sich Gott zuerst vollkommen als Einen Gott und sodann vollkommen als dreipersönlichen manifestirt hat.

---

[442]) Sap. 13, 3: Quorum (siderum) si specie delectati deos putaverunt, sciant, quanto his dominator eorum speciosior est; speciei enim generator haec omnia constituit.

[443]) Antoine de ss. trin. c. I. art. 2. obj. 5: Compositio est unio multorum realiter distinctorum. At in Deo personae divinae non uniuntur ad invicem, sed identificantur in natura. Unde personae divinae non se habent ut plures unius totius partes, sed ut una simplicissima entitas, unaquaeque persona cum natura sibi realiter identificata constituit unam personam simplicem ab aliis personis realiter distinctam, ita ut Deus sit in natura simplicissimus et unicus et tamen in personis trinus. — Anm. 26. 28. 298.

b.

Von der Begründung des Einen Formprinzipes als des dreipersönlichen Gottes.

§. 53.

160. Wer den Satz, daß Gott die Wahrheit ist, in seiner Tiefe und in seinem Umfange erfaßt hat, erkennt auch, daß Gott das lebendige und lebendig auf die Welt einwirkende Urbild ist; denn Gott ist kein abstractes Vorbild, sondern ein lebendiges, welches das endliche Abbild immer mehr auszugestalten und sich zu verähnlichen sucht.

Ist also Gott der Urbildner, so leitet und begleitet und folgt er selbst der vielheitlichen Ausgestaltung; er manifestirt sich nicht blos als Leben mittheilend, sondern auch als das geformte Leben erhaltend und fortbildend. Als Urbildner ist Gott Einer, aber er hat doch in sich Unterschiede, die zum Leben nothwendig sind, und zwar Unterschiede in der Eminenz, welche eben Personen sind.

Darum erkennt der Mensch in der Lehre von dem dreipersönlichen Urbilde das Mittel, die verschiedenen Fragen, welche sich schon bei der Weltbetrachtung aufdrängen, zu lösen. Das Christenthum verkündet diese Lehre als ihre Grundlehre und bezeugt nicht blos den gestaltenden Einfluß, sondern selbst die Incarnation des Urbildes.

Dadurch wird uns klar, wie die Welt als endliche Einheit von Gott sowohl beständig erhalten, als auch gebildet und vereinigt werden muß; denn ohne Selbstbildung hört das Leben auf, wie ohne innere Einheit und ohne beständige Zeugung. Aber was sich nicht absolut besitzt, bedarf eines belebenden Einflusses, und damit auch eines bildenden und einigenden; also muß Gott dieses Dreifache beständig bewirken, was er nur als dreipersönlicher kann. Darum sagt der Apostel,[444]) daß von Gott, durch Gott und in Gott Alles ist, sowie, daß es Einen Gott und Vater gibt, woraus Alles ist, und Einen Herrn Jesus Christus, durch den Alles ist, und: daß Ein Gott und Vater Aller ist, welcher über Alles, durch Alles und in uns Allen ist. Die Concilien[445]) verstehen diese Aussprüche von den drei Per-

---

444) Rom. 11, 16: Quoniam ex ipso et per ipsum et in ipso sunt omnia. — Eph. 4, 6: Unus Deus et Pater omnium, qui est super omnes, et per omnia, et in omnibus nobis. — I. Cor. 8, 6. Anm. 403 und 425.

445) Conc. oecum. V. can. 1: *εἷς γὰρ θεὸς καὶ πατὴρ, ἐξ οὗ τὰ πάντα, καὶ εἷς κύριος Ἰησοῦς χριστὸς, δἰ οὗ τὰ πάντα, καὶ ἓν πνεῦμα ἅγιον, ἐν ᾧ τὰ πάντα.*

sonen, wie die Väter;[446]) denn darin liegen die charakteristischen Merkmale der Personen, wie ihre Einheit und περιχώρησις (142).

Hierin gründet die abbildliche Dreiheit; denn das All der Dinge bedarf als lebendig, als Form und Einheit des belebenden Einflusses des Urlebens, wie des gestaltenden des Urbildes und des einigenden der Ureinheit. Die Trinität erscheint in ihrem emanenten Bezuge, so daß der Vater das Prinzip, ex quo omnia, der Sohn das Prinzip, per quod omnia, und der heilige Geist das Prinzip, in quo omnia ist.

Diese Trinität ist aber eine Einheit; denn wie die Substanz Leben, Form und Einheit zumal ist, so ist auch die Ursubstanz zumal die Trinität von Personen. Die Form setzt die Substanz und damit die Einheit voraus, wie die Einheit Leben und Form zur Voraussetzung hat. Der dreipersönliche Gott legt also in der zeitlichen Manifestation seine dreieinheitliche Natur in jedem Einzelnwerke dunkel, aber in allen zusammen klar dar, indem das Urbild selbst, um die ganze Entwicklung der Weltwesen zu leiten, gestaltend in diese eingehen muß. So ergibt sich bei aller Einheit eine Unterscheidung, indem der Vater zuerst, sodann der Sohn und endlich der heilige Geist in die Erscheinung tritt und in diesem Fortgange erkannt wird.

161. Das größte Abbild der Trinität ist der Mensch; denn er stellt die Trinität nicht blos in ihrer Immanenz, sondern auch in ihrem Außenbezuge dar.

Es ist das Gleichniß oder die persönliche Bildung, welche wir hier insbesondere zu zeigen haben. Es manifestirt sich aber der ganze Geist, zuerst als Lebenskraft in der äußeren Bildung und auch in der Phantasie im engeren Sinne; sodann die Intelligenz, welche das Nahe und Entfernte darstellt; endlich die Willenskraft, welche als in sich ruhende Kraft auch Fremdes anstrebt und sich wie die anderen Vermögen leitet und beherrscht oder sich anspornt und auf ein Ziel hinrichtet.

Aber diese drei Vermögen durchdringen sich in der Persönlichkeit und sind die Persönlichkeit; denn die Phantasie wirkt wohl besonders, aber nicht ohne Intelligenz und ohne den Willen. Dasselbe gilt sowohl von der Intelligenz, als auch von dem Willen. Diese drei sich durchdringende Vermögen sind das Gleichniß und das persönliche oder freie Gebilde, welches das natürliche zur Voraussetzung hat.

---

[446]) Augustin. de fide et symbolo. c. 9. n. 19: Unde in illo etiam loco trinitatem ipsam videntur agnoscere, qui legunt attentius, cum dicitur: Quoniam ex ipso et per ipsum et in ipso sunt omnia. Ex ipso, tanquam ex eo, qui nulli debet, quod est; per ipsum, tanquam per mediatorem; in ipso, tanquam in eo, qui continet, id est, copulatione conjungit.

Obschon nun die ganze Dreiheit sich äußert, so ist doch das natürliche Bild vorherrschend dem Grundvermögen entsprechend, wie das persönliche dem zweiten und das mittlere dem Willen. Das persönliche Bild ist ein Nachbild vom natürlichen, wenn es harmonisch ist, und sonach entspricht es dem Sohne, gleichwie das natürliche Bild dem Vater und der mittlere Bezug dem heiligen Geiste entspricht.

Verfolgen wir aber den Vergleich weiter, so harmonirt die Entwicklung der freien Creatur mit der freien Herablassung Gottes oder mit dem Außenbezuge; denn die Erscheinungstrinität setzt die Wesenstrinität voraus, gleichwie das Gleichniß oder die freie Bildung das natürliche Bild voraussetzt. Es gleicht also der Mensch in der Entwicklung der Erscheinungstrinität, wie er als Natur der Wesenstrinität entspricht. Dabei ist es aber vorzüglich das Formprinzip, welches sich ausspricht und zur Geltung bringt und welches das Natürliche zur Erscheinung führt. Gegen das Erste und Grundhafte, welches dem Vater entspricht, ist es das Secundäre, Letzte und Gebildete oder Gesetzte, welches dem Sohne entspricht. Indem aber das natürliche und persönliche Bild im innigsten Lebensverbande stehen, ist das mittlere oder einheitliche, dem heiligen Geiste entsprechende Moment gegeben.

Der Mensch hängt aber lebendig mit den anderen Menschen zusammen, und hier repräsentiren die Eltern den Vater, die Kinder den Sohn und die Wechselliebe den heiligen Geist. Das Erste entspricht immer dem Vater, wie das Letzte dem Sohne; aber der harmonische Prozeß ist der Typus des heiligen Geistes. Dieses Außenverhältniß ist ein Nachbild von dem inneren Lebensprozesse, weßhalb der immanente Lebensprozeß die Einheit repräsentirt.

162. Der Mensch erkennt die göttliche Trinität nur, soferne er sich selbst entsprechend äußert und die einheitliche Entwicklung zusammenfaßt. Er muß sich und sein Gebilde vollkommen beherrschen, um ein entsprechendes Abbild zu sein und um das Urbild recht zu erkennen, und um die Offenbarung, worin die Trinität sich kundgibt, recht zu verstehen.

Die Trinität ist das Eine Prinzip, woraus, wodurch und worin Alles ist;[447] also muß der Geist hier die Einheit und Unterschiedenheit festhalten,

---

[447]) August. de agone christ. c. 13: Credamus ergo in Patrem et Filium et Spiritum sanctum; haec aeterna sunt et incommutabilia, id est, unus Deus, unius substantiae trinitas aeterna: Deus ex quo omnia, per quem omnia, in quo omnia (Rom. 11, 36). — Cap. 16: Nesciunt enim principium, ex quo sunt omnia, et imaginem ejus, per quam formantur omnia, et sanctitatem ejus, in qua ordinantur omnia.

um nicht in den Sabellianismus und Arianismus zu verfallen. Er muß selbst natürlich wahr denken, um das Objective richtig erfassen zu können, und um aus dem Abbilde das Urbild richtig zu bestimmen und zu erschließen.

Die Gesammtentwicklung ist ein Abbild von der Trinität, sowie von dem Menschen; denn das Ganze entspricht dem Einzelnen und das Einzelne dem Ganzen. In der Urschöpfung erkennen wir das Bild, in der Menschengeschichte aber die Verähnlichung oder das Gleichniß; die erste ist die Grundlage und das Vorbild von der zweiten.

Betrachten wir die Creaturwelt, so gewahren wir vor und außer dem Menschen die Natur- und Geisterwelt, welche sich entgegenstehen. Denn Natur im Gegensatze zum Geiste heißt die ungeistige und unfreie oder materielle Natur. Natur und Geist oder materielle und geistige Natur unterscheiden sich dadurch, daß die geistige Wesenheit sich frei äußert, während die Materie sich wohl verinnert, aber keine bleibenden Formen schafft, sondern sich gleichsam immer gebärt, ohne sich wiederzugebären (natura non renascens). Dagegen gestaltet sich der Geist auch weiter und selbstständig als sich wiedergebärende Natur (natura renascens).

Die Creatur ist ihrem Sein nach äußerlich und darum vorherrschend gegensätzlich, sich nicht vollkommen zusammenschließend; denn das Urbild kann sich nur in einer Vielheit und darum in peripherischen Gestaltungen abdrücken. Das an sich Innere, der Geist, steht höher, als das Aeußere, die unfreie Creatur. Beides verhält sich selbst verhältnißmäßig, wie Inneres und Aeußeres. Die erste Form gibt sich sonach in der unfreien Natur kund, weil die Form selbst nicht frei als ein besonderes Prinzip auftritt. Bei dem Geiste aber, der sich selbst gestaltet, ist die Form selbstständig, weil die Natur verinnerter oder mehr ineinsgebildet ist.

Was mehr formkräftig ist, trägt die Signatur des Sohnes; was vorherrschend Natur ist, trägt die Signatur des Vaters. Es übrigt noch der Mensch, welcher nicht eine einzelne, sondern eine zusammengesetzte Wesenheit ist und den Gegensatz in sich vermittelt. So erscheint er als der Mittelpunkt von der ganzen Schöpfung und trägt die Signatur der Einheit des heiligen Geistes. Gott selbst führte gestaltend oder nachschöpfend den Gegensatz, der in Himmel und Erde angedeutet ist, bis zum Menschen fort, den er sich zum Bilde und Gleichnisse geschaffen, womit angedeutet ist, daß auch die spätere Entwicklung ohne den gestaltenden Einfluß des Urbildes nicht möglich ist.

Verfolgen wir die Menschengeschichte, so haben wir wiederum zwei Pole, den ersten und den zweiten Adam, den irdischen und den himmlischen Menschen, die zwei Stammväter, um welche sich die ganze Geschichte dreht.

Der zweite oder letzte Adam ist derselbe, welcher seit Anfang bis zu seinem Erscheinen als Mensch gestaltend auf die Menschheit einwirkte, und welcher immerfort als Gottmensch und Haupt der Kirche und Menschheit seinen Einfluß auf die Welt ausübt. Auch die ganze Menschheit entwickelt sich in der Form des Früheren und Späteren aus der Familie zu Stämmen und Völkern. Hier entspricht nun das Erste dem Vater, das Spätere dem Sohne, die Einheit dem heiligen Geiste, welcher den Leib der Kirche bildet und die Menschheit zur Einen Kirche verbindet.

So erscheint die ganze Schöpfung, wie die ganze Geschichte als ein Nachbild von dem sich manifestirenden und bildend auf die Creatur einwirkenden Urbilde, welches der Eine Gott ist.[448]) Dieser ist aber zugleich drei Personen, welche sich ungetrennt oder als Ein Prinzip in der Welt manifestiren. Es ist also der Eine und dreipersönliche Gott das Eine Formprinzip, wornach und wodurch Alles ist.

c.

Von der Begründung des Einen Formprinzipes als des Sohnes.

§. 54.

163. Es gibt nur Ein Formprinzip für die Creatur, welches mit dem Lebens- und Einheitsprinzipe Eines ist; aber es gibt auch in Gott nur ein Formprinzip, welches der Sohn ist. Damit erhalten wir denselben Stufengang, wie hinsichtlich des Urlebens; denn zuerst ist der Eine Gott, alsdann die Trinität, drittens der Sohn das Formprinzip. Indem wir nachwiesen, daß nur der Eine Gott das Urbild sein kann, haben wir zugleich dargethan, daß die Trinität Ein Gott ist, weil sie sich als das Eine Urbild manifestirt und weil die Erscheinungstrinität die Wesenstrinität voraussetzt.

Jetzt aber haben wir nachzuweisen, daß die Trinität als der Eine Gott erkannt wird, weil der sich manifestirende Sohn das universale Formprinzip ist. Hier macht nun Petavius[449]) da, wo er von der Lehre der Väter

---

[448]) August. de fide et symbolo c. 2: Qui praestat rebus formam, ipse praestat etiam posse formari, quoniam de illo et in illo est omnium speciosissima species incommutabilis, et ideo ipse unus est, qui cuilibet rei non solum ut pulchra sit, sed etiam ut pulchra esse possit, attribuit.

[449]) Petav. de trin. l. IV. c. 15: Quarto unum esse Deum ac divinitatem unicam, tametsi plures sint qui hac appellatione censentur, ex imaginis natura veteres ostendunt, idque argumentum ad Patrem Filiumque proprie pertinet.

spricht, daß der Sohn als das Gleichbild des Vaters mit ihm Ein Gott ist, wie sonst die Einrede, daß damit nur eine spezifische, keine numerische Natureinheit ausgesprochen werde; denn auch der menschliche Sohn sei das Gleichbild vom Vater und doch nicht mit ihm Ein Wesen. Es wurde schon (Anm. 202) bemerkt, daß die Väter diesen Beweis nicht abstract oder gesondert von dem allgemeinen, welcher in der Untrennbarkeit liegt, vortragen.

Es handelt sich hier um die urbildliche Gleichheit, nicht um die abbildliche, wie zwischen dem menschlichen Vater und Sohne; der göttliche Sohn ist das Gleichbild des Vaters, soferne das Formprinzip zwar unterschieden, aber dennoch mit dem Lebensprinzipe verbunden ist. Es gehört eben zur urbildlichen Form, daß sie mit dem Lebensprinzipe innigst verbunden und damit Ein Wesen ist; so haben wir, um ein Beispiel anzuführen, eine nachbildliche Form im Prädicate des Satzes, während in der intellectualen Anschauung die höchste Einheit zwischen Bild und Sache vorhanden ist. Wie also in der Substanz die Form von dem Stoffe und der Einheit unzertrennbar ist, obschon ein Formelement gegeben ist, ebenso ist das urbildliche Gleichbild von dem Vater und dem heiligen Geiste unzertrennbar und darum sind die drei Personen Ein Gott, weil es nur Ein Formprinzip, nämlich den Sohn, für die ganze Realwelt gibt.

In der Creatur sehen wir eine Ausgestaltung, und zwar eine freie, welche zwar unterschieden, aber dennoch verbunden ist mit dem Grunde. Diese Ausbildung weist auf den Sohn hin, welcher das Urbild von der Creatur und das Gleichbild des Vaters ist. Als dieses Bild des unsichtbaren Gottes bezeichnet den Sohn der Weltapostel,[450]) sowie als den, welcher in Gottes Gestalt ist. Als Gottmensch ist er der Erstgeborne, welcher die Knechtsgestalt angezogen, und welcher daher sagen konnte: Wer mich sieht, der sieht den Vater, weil im Sohne der Vater erkannt wird, und weil im göttlichen oder urbildlichen Sohne der Vater wesenhaft wohnt.

— Caeterum argumentum istud absolute universque non procedit. Neque enim imago quaelibet idem numero ac singulare id habet cum archetypo, in quo hujus expressa est effigies. Sed adjungenda praeterea est divinae generationis vel productionis substantialis ratio.

[450]) Col. 1, 15: Qui est imago Dei invisibilis, primogenitus omnis creaturae. — Phil. 2, 6: qui cum in forma Dei esset, non rapinam arbitratus est esse se aequalem Deo, sed semetipsum exinanivit, formam servi accipiens et habitu inventus ut homo.

Basil. c. Eunom. l. I. p. 28: *εἰκὼν οὐκ ἄψυχος, οὐδὲ χειρόκμητος, οὐδὲ τέχνης ἔργον, καὶ ἐπινοίας· ἀλλὰ εἰκὼν ζῶσα, μᾶλλον δὲ αὐτοοῦσα ζωὴ, οὐκ ἐν σχήματος ὁμοιότητι, ἀλλ' ἐν αὐτῇ τῇ οὐσίᾳ τὸ ἀπαράλλακτον ἔχουσα.*

164. Der Sohn Gottes als das universale Formprinzip gestaltet Alles und ist als der Gottmensch der Mittelpunkt der ganzen Schöpfung.

Diesen Gestaltungsprozeß spricht der Prolog zum Johannischen Evangelium sehr schön in kurzen Zügen aus.

Schon der Name Wort für den Sohn gebraucht deutet auf die Manifestation Gottes durch den Sohn hin; denn im ersten Briefe sagt der Apostel Johannes, daß er, was er gehört von dem Worte des Lebens, verkünde, daß das Leben selbst offenbar geworden. Das Leben heißt aber das Urleben und ὁ λόγος kann nur der Offenbarer und Verkünder des Urlebens heißen. Aber er ist selbst das erschienene Urleben. Damit ist an die alttestamentliche Offenbarung angeknüpft, und es ist gesagt, was der Heidenapostel lehrt, daß Gott zuletzt in seinem Sohne, durch den er auch die Welt geschaffen, gesprochen habe.

Dieses Wort ist Gott selbst, aber doch von Gott, dessen Wort es ist, unterschieden und der Weltschöpfer. Weiter heißt dieses Wort das Licht und das Leben, also das Lebenslicht, das lebendige und Leben spendende Licht, welches auf die Welt gestaltend einwirkt. Als dieses Weltlicht aber wirkt er zunächst auf die Menschheit ein, und endlich wird das Wort selbst Fleisch oder Gottmensch, um die Menschen sich gleichförmig oder zu Kindern Gottes zu machen.

Anfangs war Adam erschaffen, welcher das Vorbild von Christus, dem zweiten Adam,[451]) war. Adam repräsentirte die Einheit Gottes; aber da er in ein Geschlecht sich ausbreiten sollte, so ward Eva erschaffen und damit ein Gegensatz hervorgerufen, der sich unendlich vervielfältigte und Familien, Stämme und Völker erzeugte. Aber alle diese Ausentwicklungen zu der großen Menschenfamilie leitete und überwachte das Wort, die ewige Weisheit. Alle Vielheit muß wiederum einen lebendigen Mittelpunkt gewinnen, und so trat der Sohn Gottes als zweiter Adam in das Geschlecht ein, um es durch den von Oben ausgehenden Prozeß zu vereinigen, zu verjüngern und zu verklären, sowie, um zugleich den vom ersten Adam verursachten Zwiespalt aufzuheben; denn dem Sohne ist die Gestaltung und Erlösung so eigenthümlich, als dem Vater die Schöpfung.[452])

---

[451]) Hieronym. in primum Ezech.: Faciamus enim, inquit, hominem ad imaginem et similitudinem nostram. Imago autem et similitudo Dei non est corporis forma, sed mentis descripta ad similitudinem verae imaginis Christi, qui est imago Dei invisibilis.

[452]) Leo M. serm. 75. c. 2: Quod ergo salva cooperatione inseparabilis Deitatis quaedam Pater, quaedam Filius, quaedam proprie Spiritus sanctus exequitur, nostrae dispositio redemptionis, nostrae salutis est ratio. Si enim homo ad imaginem et similitudinem Dei factus, in suae honore naturae man-

Darum sagt der Weltapostel[453]: „daß Christus vor Allem sei, daß Alles in ihm gründe, er das Haupt des Leibes der Kirche, der Anfang und Erstgeborne von den Todten sei, damit er in Allem den Vorrang habe; denn in ihm gefiel es, daß alle Fülle einwohne, daß er Alles zu sich versöhne, durch das Blut seines Kreuzes das, was auf Erden und im Himmel ist, zum Frieden bringend."

Darin ist der ganze Gestaltungs- und Erneuerungsprozeß der Welt durch den Gottmenschen ausgesprochen. Christus ist der Anfang von Allem, der Erstgeborne, um alle Anderen umzugebären, das Haupt der Kirche, welches die Glieder des Leibes bewegt und belebt. Wie der Mensch Geist und Leib ist, so ist Christus als Gottmensch der Mittelpunkt von der ganzen Realwelt; er vermittelt Himmel und Erde, die Geister mit dem Irdischen, indem er den Fluch und den Zwiespalt aufhebt.[454])

165. Der Gottmensch ist aber als Gott das Gleichbild von dem Vater, als Gottmensch das Gegenbild von der Trinität, und als das Haupt der Kirche das Urbild von der ganzen Schöpfung.

Wie nach dem Vater alle Vaterschaft im Himmel und auf Erden benannt wird, so weist auch alle Bildung auf den Sohn hin, und darum entspricht der Sohn, welcher das Schöfungswerk gestaltet, dem Vater, welcher es setzt und forterhält, also nicht blos in dem Innen-, sondern auch in dem Außenverhältnisse.

Aber als Gottmensch ist er das Gegenbild von der Trinität; denn wie die Gottheit in drei Personen wirklich ist, oder wie Gott dreipersönlich ist, ebenso ist Christus Eine Person aus und in drei Substanzen. Die drei geeinten Substanzen, welche die zusammengesetzte Eine Person sind, entsprechen

---

sisset, nec diaboli fraude deceptus a lege sibi posita per concupiscentiam deviasset, creator mundi creatura non fieret, neque aut sempiternus temporalitatem subiret, aut aequalis Deo Patri Filius Deus, formam servi ad similitudinem carnis peccati assumeret. — ut (Serm. 61. c. 2: —) cujus erat conditor, esset etiam reformator.

[453]) Coloss. 1, 17—20.

[454]) Iren. adv. haer. l. 3: Unus igitur Deus Pater, quemadmodum ostendimus et unus Christus Jesus Dominus noster veniens per universam dispositionem et omnia in semetipso recapitulans, in omnibus autem est et homo plasmatio Dei, et hominem ergo in semetipso recapitulatus est invisibilis et visibilis factus, et incomprehensibilis, factus comprehensibilis; et impassibilis, passibilis; et verbum, homo, universa in semetipsum recapitulans, uti sicut in supercoelestibus et spiritualibus et invisibilibus princeps est verbum Dei, sic et invisibilibus et corporalibus principatum habeat, in semetipsum primatum assumens et apponens semetipsum caput ecclesiae, universa attrahat ad semetipsum.

den drei göttlichen Personen, welche wegen ihrer Immanenz ohne Zusammensetzung der Eine Gott oder die Eine Gottheit sind.[455])

Als Haupt der Kirche ist der Gottmensch der Anfänger, Fortführer und Vollender des religiösen und ganzen weltgeschichtlichen Prozesses. In dem Gottmenschen ist die Spitze für die Entwicklung der Creatur erreicht; er ist ebenso vorzüglich der Letzte und Vollender, als der Vater der Anfänger und Grundleger ist, obschon der Sohn mit dem Vater grundlegend und der Vater mit dem Sohne vollendend wirkt. Aber im Gestaltungsprozesse ist der Sohn das Urbild und der Urbildner, welcher stets das Schöpfungswerk weiter führt. Da nun die Entwicklung zwischen den zwei Stammvätern sich vollzieht, so tragen wir zuerst das Bild des ersten Adam, sodann das des zweiten, des himmlischen oder Christi an uns, wie der Apostel[456]) sagt. Es erscheint also Christus als das Urbild für die höhere Gestaltung, sowie als das gestaltende Prinzip selbst.

Wie nun der Gottmensch der natürliche Sohn Gottes ist, so werden wir angenommene Söhne Gottes des Vaters durch den Gottmenschen und gelangen somit in Gemeinschaft mit dem Vater durch den Sohn im heiligen Geiste, eine Gemeinschaft, welche eben die christliche Religion ist. Der Gottmensch aber vollendet diese, wie die Weltgeschichte; denn der Weltapostel sagte vor dem Areopag (Act. 17, 31): „Gott hat einen Tag bestimmt, an welchem er den Erdkreis richten wird nach Gerechtigkeit durch einen Mann, den er dazu bestellt hat und Allen als glaubwürdig dargethan hat, indem er ihn von den Todten auferweckte.“ Darum glauben wir nach dem apostolischen Symbolum: daß Christus vom Himmel kommen wird, zu richten die Lebendigen und die Todten.

Es gibt also, dieses ist das Resultat, nur Ein Formprinzip, nämlich den Sohn Gottes, sowohl für die Trinität, als für die Creaturwelt, und darum ist die Trinität urbildlich Eins, die Creatur aber eine abbildliche Einheit; oder die Trinität ist Ein Gott, weil es nur Ein Formprinzip gibt.

---

[455]) C. Tolet. XI.: Idem Christus in duabus naturis, tribus extat substantiis: Verbi, quod ad solius Dei essentiam referendum est, corporis et animae, quod ad verum hominem pertinet. Habet igitur in se geminam substantiam divinitatis suae et humanitatis nostrae. — Hic Filius a Deo Patre et Spiritu sancto inseparabiliter discretus creditur esse persona, ab homine autem assumto natura. Item cum homine unus exstat persona, cum Patre vero et Spiritu sancto natura divinitatis sive substantia.

[456]) I. Cor. 15, 48: Qualis terrenus, tales et terreni; et qualis coelestis, tales et coelestes. 49: Igitur sicut portavimus imaginem terreni, portemus et imaginem coelestis.

C.

Die Trinität ist Ein Gott als das Eine Einheitsprinzip.

a.

Von der Begründung des Einen Einheitsprinzipes als des Einen Gottes.

§. 55.

166. Das dritte und letzte Moment in der Betrachtung des dreipersönlichen Wesens bildet die Ureinheit oder das Einheitsprinzip. Es gibt aber nur Eine Ureinheit und nur Einheitsprinzip, wie es nur Ein Lebensprinzip und nur Ein Formprinzip gibt.

Besteht eine Vielheit, die außereinander ist, wie bei den Menschen, so suchen wir eine Einheit, welche immanent ist, und eine Einheit, welche emanent ist; denn alle Menschen hängen durch die Abstammung und durch den Wechselbezug mit einander zusammen, weßhalb das Menschengeschlecht zwar ein Ganzes, aber ein sich nicht selbst fassendes Ganzes ist. Das Menschengeschlecht als Ganzes ist von dem Begriffe der Menschheit unterschieden. Die Menschen hängen also durch den Lebensrapport äußerlich zusammen und bilden so eine Totalität. Die staatliche und kirchliche Ausgliederung ist eine spätere und gesetzte Einheit und Unterscheidung, weßhalb schon darum auf ein Ziel außer dem Menschengeschlechte, dem es sich annähert, geschlossen werden muß. Dieses ist die Einheit außer der Menschheit, welche Einheit aber in die Welt einwirkt. Diese muß eine sich selbst fassende Totalität sein, um eine peripherische fassen und tragen zu können. Es kann nur Gott sein, welcher in die Menschheit einwirkt, und welchem sie zustrebt oder dem sie ähnlich werden soll.

Betrachten wir dagegen ein Einzelnganzes, z. B. den Menschen, welcher sich entwickelt, so entsteht eine Vielheit in der Aeußerung aus dem Grunde, welcher eine Einheit ist. Aber zwischen der Grundeinheit und der persönlichen Ausgestaltung steht die vermittelnde Einheit, welche das Innere und Aeußere auszugleichen und zu regeln sucht. So herrscht der persönliche Wille relativ über die Art, wie die persönlichen Kräfte sich gestalten. Die Intelligenz befolgt ihre eigenen Gesetze in der Entwicklung, und doch hat der Wille auf diese Entwicklung Einfluß.

Das Einzelnganze trägt sich selbst, weil es etwas Lebendiges ist, und es ist in sich gegensätzlich geordnet; aber der Gegensatz ist durch eine Einheit vermittelt Dieses ist die Einheit als Element, obwohl das Ganze

Eine Einheit ist, und obwohl in der Entwicklung zwischen dem Innen und Außen sich die Einheit geltend macht. So ist also jedes Einzelnganze eine Einheit als Ganzes; aber es trägt in sich selbst eine Lebensmitte als bestimmtes Element, das von dem stofflichen und formalen sich unterscheidet.

Ist die einzelne Substanz der Spiegel von der gesammten Realwelt, so muß es außer dem universalen Lebens- und Formprinzipe auch ein universales Einheitsprinzip geben, wodurch Alles Eins ist. Um dieses Prinzip der Vollendung und Einigung handelt es sich hier, und zwar in der Art, daß der Eine Gott, sodann die Trinität, endlich der heilige Geist als dieses Einheitsprinzip zu fassen ist.

167. Die höchste Einheit ist eine Forderung der Vernunft. Es gibt Dinge, die außer einander, und Dinge, welche in einander sind; erstere nennt man unfreie und materiale, letztere geistige. Das Verhältniß beider zu einander ist dieses, daß ein Körper den anderen von sich ausschließt, während der Geist durch das Materiale hindurchgeht, ohne von demselben gehalten oder verhindert zu werden. Die Ursache liegt darin, daß der Geist keine Masse, sondern eine freie und sich vollkommen inne seiende Natur ist, weßhalb er ungehalten durch die grob materiale Natur hindurchgeht.

Unter der höchsten Einheit versteht man also den höchsten Geist, welcher vollkommen in sich ist und Alles vollkommen durchdringt, also nicht blos die materiale, sondern auch die geistige Creatur. Gott faßt sich allein selbst und ist somit unermeßlich, weil er keine Grenze gegen Anderes hat. Daraus folgt, daß alles Endliche von Gott gefaßt wird und in Gott ist, oder daß Gott vermöge seiner Natur allgegenwärtig ist.

Das Verhältniß zwischen Gott und der Creatur ist das des Inneren zu dem Aeußeren; wie nun das Innere das Aeußere trägt, so trägt Gott als absoluter Geist die Geschöpfe. Dieses Getragenwerden kann kein äußeres und kein mechanisches sein, wie die Erde die Städte und Menschen trägt; denn wovon wird die Erde selbst getragen? Sie schwimmt im Weltäther, wie der Fisch im Wasser; aber was trägt den Weltäther? Zuletzt muß man auf etwas, welches sich selbst trägt, kommen. Aber die Materie trägt sich nicht selbst. Es muß also ein Selbsttragendes sein, was nur einer geistigen Natur eigen sein kann. Wir wissen und erfahren, daß der menschliche Geist den Leib umfaßt und trägt und gestaltet, obwohl er höher steht. Als höheres Wesen hat er eine tiefere Lebenseinheit, wodurch er auch daß Aeußere tiefer fassen kann.

Darum müssen wir behaupten, daß Gott als höchster Geist und als Ureinheit, welche sich selbst absolut trägt, auch das Endliche trägt und umfaßt und eint, so daß es als gefaßt in ihm ist, nicht aber, daß er in ihm gefaßt ist. Es besteht also keine äußere Einheit zwischen Gott und

der Creatur, sondern eine lebendige, weil die Creatur, welche immer des Schöpfers bedarf, in Gott ist und von ihm innerlich getragen wird. In diesem Sinne gelten die Worte des Weltapostels[457]): „In ihm (Gott) leben wir, bewegen wir uns und sind wir." Darum sagte er auch vor dem Areopag, daß Gott nicht in Tempeln, die von Menschenhand entstanden, wohne und nicht von Menschenhänden geehrt werde, als bedürfe er etwas, da er selbst Allem das Leben, den Odem und Alles gibt, weßhalb man ihn nicht mit Gold und Silber vergleichen dürfe.

Wie Gott als Urform gestaltend auf das Endliche einwirkt und selbst das Urleben ist, wodurch es beständig erhalten wird, so folgt, daß Gott als höchster Geist und damit als Ureinheit das ganze Endliche trägt, es einigend und umfassend, ohne es selbst in seiner Selbstheit aufzuheben, gleichwie die Seele im ganzen Leibe ist und ihn ganz umfaßt und einigt.

168. Der absolute Geist wirkt aber einigend auf die sich entwickelnde Creatur, und damit nicht blos gestaltend, sondern auch ineinsbildend auf sie ein.

Auf der einen Seite herrscht ein nothwendiger Zusammenhang zwischen Gott und der Creatur, also eine Einigung der Creatur mit Gott, die nicht geändert werden kann, und welche in der Abhängigkeit und in dem nothwendigen Gezogen- und Getragenwerden von dem Urgeiste besteht. Auf der anderen Seite aber ist die freie Creatur in der Form ihrer Entwicklung doch frei, und kann sich Gott hingeben oder ihm widerstehen. Daraus folgt, daß zwar die ganze Creatur, aber doch insbesondere die freie ihr Endziel nicht in sich, sondern in Gott hat, weil sie in sich nicht ruhen kann, sondern immer auf den Mittelpunkt aller Wesen und die Ureinheit hinweist.

Aber die freien Wesen müssen sich auch in ihrer persönlichen Thätigkeit Gott annähern und sich ihm frei verähnlichen oder ihr höchstes Gut in Gott, nicht in sich oder in der Creatur suchen. Durch diese freie Hingabe, welche nicht ohne den göttlichen Gnadeneinfluß möglich ist, entsteht ein Lebensbezug zwischen Gott und der freien Creatur, wodurch der endliche Geist erhoben und verklärt, Licht und frei wird. Darum sagt die Schrift[458]): daß der, welcher dem Herrn anhängt, Ein Geist mit ihm wird, und daß der Geist unversehrt mit Seele und Leib bis zur Wiederkunft Christi bewahrt werde.

457) Act. 17, 28: ἐν αὐτῷ γὰρ ζῶμεν καὶ κινούμεθα καί ἐσμεν.

458) I. Cor. 6, 17: ὁ δὲ κολλώμενος τῷ κυρίῳ ἓν πνεῦμά ἐστι. — Thess. 5, 23: αὐτὸς δὲ ὁ θεὸς τῆς εἰρήνης ἁγιάσαι ὑμᾶς ὁλοτελεῖς καὶ ὁλόκληρον ὑμῶν τὸ πνεῦμα καὶ ἡ ψυχὴ καὶ τὸ σῶμα ἀμέμπτως ἐν τῇ παρουσίᾳ τοῦ κυρίου ἡμῶν Ἰησοῦ χριστοῦ, τηρηθείη.

Dieser Geist wird von der natürlichen Substanz der Seele, welche Geist ist, als der verlierbare unterschieden, weil er nichts Anderes, als dieser Lebensbezug zwischen Gott und der umgeformten Creatur ist. Darum sagt Irenäus[459]) treffend, daß der vollkommene Mensch, d. h. der mit Gott vereinigte, aus Geist, Seele und Leib bestehe.

Wenn hingegen der Creaturgeist diesen einigenden Einfluß nicht frei aufnimmt und sich mit Gott nicht vereinigt, sondern sich der Creatur hingibt und hier sein letztes Ziel sucht, so wird er peripherisch und irdisch, finster und schwer, oder er geht zu Grunde, statt in die Höhe. Der Weltapostel[460]) bezeichnet einen solchen Menschen als fleischlich oder thierisch, als weltlich und irdisch. Dieses ist der Wandel nach dem Menschen oder nach der Welt, im Gegensatze zum gottgemäßen Wandel, zu dem Wandel nach Gott. Es ist also unter dem geistigen, wie unter dem fleischlichen Menschen nicht das blos natürliche Vermögen, oder die doppelte Substanz, sondern der geformte ganze Mensch zu verstehen; denn der nach Gott hingekehrte und von ihm geformte Mensch ist himmlisch gesinnt und geistig, während der Mensch, dessen Sinnen und Trachten auf die Welt hinzielt, weltlich und irdisch, oder fleischlich und thierisch (animalis) heißt. Es ist daher ganz irrig, sowohl gegen den klaren Buchstaben der Schrift, als auch gegen die

---

459) Iren. adv. haer. l. V.: Sunt tria, ex quibus, quemadmodum ostendimus, perfectus homo constat, carne, anima et spiritu, et altero quidem salvante et figurante, qui est spiritus, altero quod unitur et formatur, quod est caro; id vero quod inter haec est duo, est anima, quae aliquando quidem subsequens elevatur ab eo, aliquando autem consentiens carni decidit in terreas concupiscentias.

460) August. de civ. Dei, l. XIV. c. 4: Quod itaque diximus, hinc exstitisse civitates duas diversas inter se atque contrarias, quod alii secundum carnem, alii secundum spiritum viverent, potest etiam isto modo dici; quod alii secundum hominem, alii secundum Deum vivant. Apertissime quippe Paulus ad Corinthios (I. 3, 3) dicit: „Cum enim inter vos sint aemulatio et contentio, nonne carnales estis, et secundum hominem ambulatis?" Quod ergo est ambulare secundum hominem, hoc est esse carnalem; quod a carne, id est, a parte hominis, intelligitur homo. Eosdem ipsos quippe dixit superius animales, quos postea carnales, ita loquens (2, 11 — 14): Quis enim scit, inquit, hominum quae sunt hominis, nisi spiritus hominis, qui in ipso est? Sic et quae Dei sunt, nemo scit, nisi Spiritus Dei. Nos autem, inquit, non spiritum hujus mundi accepimus, sed Spiritum, qui ex Deo est, ut sciamus quae a Deo donata sunt nobis, quae et loquimur, non in sapientiae humanae doctis verbis, sed doctis spiritu, spiritualia comparantes. Animalis autem homo non percipit quae sunt Spiritus Dei; stultitia est enim illi." Talibus igitur, id est, animalibus, paulo post (III. 1) dicit: „Et ego, fratres, non potui loqui nobis quasi spiritualibus, sed quasi carnalibus."

Väter, wenn J. Kleutgen,[461]) um den Dualismus zwischen dem Uebernatürlichen und Natürlichen zu vertheidigen, zu der Stelle (I. Cor. 11—14, vgl. Anm.) sagt: „Hier wird nun gewiß die Fähigkeit, was Gott uns durch seinen Sohn geoffenbart, zu verstehen, als durchaus übernatürlich dargestellt." Dieses ist insoferne wahr, als Gott allein uns die höhere Gnade verleiht; aber insoferne unwahr, als ob der Mensch durch seinen Willen nicht mitwirkte. Das höhere Gnadenlicht erleuchtet aber Jeden, der in die Welt kommt, und darum ist der Zusatz irrig: „Denn wir erhalten dieselbe, indem sich der Geist Gottes mit unserm Geiste geheimnißvoll verbindet, ihm enthüllt, was in den Tiefen Gottes verborgen ist, und den Sinn für das eröffnet, was dem sich selbst überlassenen Menschen nur Thorheit zu sein scheint." Nach dem Apostel ist dem geistigen Menschen der homo animalis oder carnalis entgegengesetzt, also der sündhafte Mensch oder der irdisch gesinnte, wie der hl. Augustin es erklärt. Kleutgen aber sagt: „Die Väter fassen das Geistige nicht blos als Gegensatz des Sündhaften, sondern auch als Gegensatz alles rein Menschlichen oder Natürlichen auf. — Die Vulgata konnte das griechische *ἄνθρωπος ψυχικὸς* durch animalis homo wiedergeben, weil auch das lateinische animalis nichts Verächtliches ausdrückt, und ebensowohl vom Menschen, ja vom Engel, als vom Thiere gebraucht wird. Wenn aber nun die meisten unserer Bibeln „der thierische Mensch" übersetzen, so sind sie dadurch dem ursprünglichen Texte nicht treu geblieben." Eine ganz irrige Behauptung, da homo animalis = homo carnalis klar von dem Apostel gebraucht wird. Der Hauptirrthum liegt nun darin, daß „der sich selbst überlassene Mensch", welcher der Mensch mit seinen natürlichen Kräften, nicht der sündhafte ist, z. B. die Selbstabtödtung und die Gottesverehrung für Thorheit halten, also als Geschöpf von Natur aus gegen Gott sich erheben soll, während nach dem Apostel nicht die Natur, selbst nicht die verderbte, sondern nur der sündhafte und unbußfertige Mensch das Geistige für Thorheit hält. Es ist ferner nicht wahr, daß der sich selbst überlassene Mensch so urtheilt; denn es fehlt nur an dem Menschen, nicht an dem Gnadenlichte, wenn er so urtheilt, und darum ist er sich nicht selbst überlassen. Hier sieht man den falschen Gegensatz zwischen dem Natürlichen und Uebernatürlichen nach der Auffassung der modernen Scholastiker.

---

[461]) J. Kleutgen, Theologie der Vorzeit, S. 67 und 68, II. B.

b.

Von der Begründung des Einen Einheitsprinzipes als des dreipersönlichen Gottes.

§. 56.

169. Das Einheitsprinzip für die Creatur kann nur der absolute oder Urgeist sein, welcher Alles in sich schließt und umfaßt. Nun ist aber der Urgeist dreipersönlich; also ist auch die ganze Trinität die Ureinheit.

Als dieses Einheitsprinzip manifestirt sich Gott nicht am Anfange, sondern am Ende einer Entwicklung, indem er die Vielheit zur Einheit zusammenschließt. Damit hängt zugleich die Manifestation des heiligen Geistes zusammen, welcher in der Heilsökonomie zuletzt als abschließend und einigend sich manifestirt. Es gibt also eine natürliche Umfassung und eine mehr persönliche am Ende einer Entwicklung, weßhalb sich am Ende das Einheitsprinzip offenbart, obschon es urbeginns schon mit den anderen Personen wirksam ist. Bei dem Abschlusse der Entwicklung ist die ganze Trinität der Gegenstand der beseligenden Anschauung und das höchste Gut, in dessen Genusse wir selig sind.[462])

Betrachten wir nach dem Endziele die Urmanifestation der Trinität, so finden wir hier eine Analogie in dem Ruhen Gottes von seinem Werke und in seinem Werke; denn die Einwohnung ist die Vollendung des Ganzen. Darum sagt der Apostel,[463]) daß auch der, welcher in Gottes Ruhe eingeht, seinen Sabbat feiert, wie Gott einst vom Schöpfungswerke ruhte. Vorher aber geht das Wehen des Geistes Gottes über den Wässern, und sodann die Ausbildung, wie zuletzt die Einwohnung.

In derselben Weise vollzieht sich die Wiedergeburt; denn der heilige Geist schwebt belebend über dem Taufwasser und wohnt alsdann in der mit dem Bilde der Trinität besiegelten Creatur, weßhalb wir Tempel des heiligen Geistes sind. In der Urkirche erschien der heilige Geist sichtbar über den Gläubigen.

---

[462]) August. de doctrina christ. l. I. c. 5: Res igitur quibus fruendum est, Pater et Filius et Spiritus sanctus, eademque trinitas, una quaedam summa res, communisque omnibus fruentibus ea, si tamen res et non rerum omnium causa sit, si tamen et causa. Non enim facile nomen quod tantae excellentiae conveniat, potest inveniri, nisi quod melius ita trinitas haec, unus Deus, ex quo omnia, per quem omnia, in quo omnia.

[463]) Hebr. 4, 9: Itaque relinquitur sabbatismus populo Dei. 10: Qui enim ingressus est in requiem ejus, etiam ipse requievit ab operibus suis, sicut a suis Deus.

Gehen wir auf die ganze Kirche über, so ist es der heilige Geist, welcher bei der Incarnation des Sohnes Gottes den Leib bildete, welcher bei dessen Taufe sichtbar erschien, während der Vater seine Stimme vernehmen ließ. Derselbe heilige Geist ist es, welchen der Sohn nach seiner Himmelfahrt vom Vater sendete, und welcher am fünfzigsten Tage über den versammelten Aposteln und Jüngern in feuerigen Zungen erschien und somit die Kirche bildete und als einigendes Prinzip sich ihr eingab.

Ueberblicken wir diese Manifestation der göttlichen Trinität, so gewahren wir sowohl den Unterschied der drei Personen, als auch ihre Einheit; denn keine Manifestation einer Person geschieht ohne die anderen. Damit ist die Manifestation abgeschlossen; denn sowohl bei der Urschöpfung, als auch bei der Neuschöpfung sind es nicht mehr und nicht weniger, als drei Personen. Darum liegt darin ein nothwendiges Gesetz, und es kann nicht noch eine weitere Manifestation geben; denn diese Erscheinungstrinität ruht auf der Wesenstrinität, und da das Wesen eben die Dreipersönlichkeit ist, so kann sich der Eine Gott nicht anders manifestiren. Darum ist es der größte Widerspruch, wenn Suarez[464]) andeutet, als ob der heilige Geist anders als vom Vater und Sohn jemals ausgehen könnte, also damit die ganze Oekonomie, wie Tertullian die Trinität bezeichnet, eine willkührliche wäre. Hier läßt sich allerdings nicht von der Erscheinungstrinität auf die Wesenstrinität schließen, weil es eben keine Wesenstrinität nach der Scholastik gibt; denn das Wesen ist nicht an sich die Trinität.

170. Diese vollendete Manifestation der Trinität bezeugt der Weltapostel auf mehrfache Weise.

Gemäß der allumfassenden Manifestation der Trinität gilt der Ausspruch (Röm. 11, 36): daß aus Gott, durch Gott und in Gott Alles ist, weil damit die unterscheidende Thätigkeit der Trinität, wie ihre Einheit ausgedrückt ist, wie schon (Anm. 444) gezeigt wurde.

Sodann liegt die dreiheitliche Manifestation der Trinität in den Worten[465]):

---

[464]) Suarez summa theol. part. I. 1 de Deo uno et trino l. X. c. b.: Dico 2: Ad productionem Spiritus sancti in hac numero personali proprietate, quam nunc habet, requiritur tanquam conditio necessaria, ut virtus spirandi prius origine seu ratione personaliter subsisteret in duabus personis Patris et Filii. Quia Spiritus sanctus, prout nunc procedit, ex vi suae proprietatis dicit habitudinem relativam ad Patrem et Filium; ergo per se respicit et requirit utramque personam ad suam productionem et est amor ut duorum nexus.

[465]) II. Cor. 13, 13: Gratia Domini nostri Jesu Christi, et charitas Dei, et communicatio sancti Spiritus sit cum omnibus vobis. Amen.

„Die Gnade unseres Herrn Jesu Christi, und die Liebe Gottes, und die Gemeinschaft des heiligen Geistes sei mit euch Allen. Amen!" Hier ist von der Vermittlung des höheren Lebens die Rede; der Vermittler ist der Gottmensch, darum wird von der Gnade, die Christus uns verdiente und uns mittheilt, gesprochen. Weil es aber heißt, Gott habe so sehr die Welt geliebt, daß er seinen eingebornen Sohn dahingab, damit Alle selig werden, so wird von der Liebe Gottes des Vaters, als von der Ursache der Gnade Christi gesprochen. Weil aber mit der Wiedergeburt oder Neuschaffung auch die vollkommene Einigung verbunden und der heilige Geist das Einheitsprinzip ist, so wohnt der heilige Geist einigend und belebend in uns mit dem Vater und mit dem Sohne. Somit ist hier vollkommen die Trinität und ihre Manifestation ausgedrückt.

Wie nun an der ersten Stelle der Vater, an der zweiten der Sohn die erste Stelle einnimmt, so setzt der Apostel da, wo er die dreiheitliche Manifestation Gottes am vollkommensten darlegt, den heiligen Geist an die erste Stelle. Er sagt nämlich,[466]) zum christlichen Wandel ermahnend, daß wir bemüht sein sollen, die Einheit des Geistes im Bande des Friedens zu bewahren, Folgendes: „Ein Leib und Ein Geist, wie ihr berufen seid in Einer Hoffnung eueres Berufes. Ein Herr, Ein Glaube, Eine Taufe. Ein Gott und Vater Aller, der über Allen und durch Alles und in uns Allen ist."

Weil von der Liebegemeinschaft unter den Gläubigen die Rede ist, so fängt der Apostel mit dem unterscheidenden Werke des heiligen Geistes zuerst an. „Ein Leib und Ein Geist" steht wie Ein Herr, Ein Glaube; also darf man nicht ergänzen: Seiet Ein Leib, oder es sei Ein Leib, sondern: Es ist Ein Leib. Unter dem Leibe ist die Kirche, die Gemeinschaft der Gläubigen nach ihrem ganzen Sein zu verstehen; denn diese Gemeinschaft wird durch den Einen Glauben und die Eine Taufe gegründet. Die Ermahnung: Es sei eine äußere Gemeinschaft, ist überflüssig, da sie ohnehin besteht, auch wenn Zwist herrscht. Aber der Apostel will die vollkommene Einheit und darum ermahnt er sie zur Eintracht, weil Ein Leib und Ein Geist ist, wie Ein Herr und Vater Aller. Wie der Leib von der Seele gebildet wird, so die Kirche von dem heiligen Geiste; dieser herrscht so lange in dem Gläubigen, als Letzterer nicht selbst die innere Gemeinschaft abbricht.

---

[466]) **Eph. 4, 4:** Unum corpus et unus Spiritus, sicut vocati estis in una spe vocationis vestrae. 5: Unus Dominus, una fides, unum baptisma. 6: Unus Deus et Pater omnium, qui est super omnes et per omnia et in omnibus nobis.

Also ist hier von der Gemeinschaft mit dem heiligen Geiste die Rede, wodurch der Mensch selbst geistig wird.

Der Eine Leib ist das Ganze, wozu der Apostel ermahnt, weil es der Abschluß oder das Werk ist, dessen Urheber der heilige Geist ist. Weil aber diese Leibbildung und Verbrüderung das abschließende Moment ist, weil die Entwicklung von Innen ausgeht, so gehen zwei andere Momente vorher.

„Ein Herr, Ein Glaube, und Eine Taufe", beziehen sich auf die Neuschöpfung durch Christus. Der Geist setzt das Wirken des Sohnes voraus, welcher Herr heißt, weil er uns durch sein Blut erworben. Der Glaube an den Mittler ist das persönliche Moment und der Beginn, aber die Taufe die Vollendung der Rechtfertigung. Diese Umformung ist die Ursache des Einen Leibes.

Diese Entwicklung geht aber vom Vater aus, weil er den Sohn sandte, und sie geht wiederum zu ihm zurück. Darum wird zuletzt gesagt: Ein Gott und Vater Aller. So kehrt die Bewegung wiederum zum Vater zurück; hier wird zugleich die Entfernung, die Vermittlung und Einwohnung angegeben, denn Gott und insbesondere der Vater ist über Allen, weil er in sich als Urgeist ist; er ist durch Alles, was die Bewegung und Vermittlung anzeigt; er ist in Allen, wodurch die Einwohnung mit dem Sohne und heiligen Geiste ausgedrückt wird.

Alles dieses ist die Eine Kirche, die Eine Gemeinschaft, wobei der Apostel von Außen nach Innen und Oben emporsteigt und überall die Verknüpfung anzeigt; denn der heilige Geist, die Taufe, der Vater in Allen drückt die Verbindung aus. Somit ist hier die Manifestation der Trinität vollkommen dargelegt.

171. Betrachten wir aber den Menschen in seiner Entwicklung, so entspricht seine Selbstfassung und Selbsteinigung der Ureinheit; denn da er sich entwickeln und sein Inneres veräußern muß, so verliert er sich in der Aeußerung, wenn er diese Vielheit nicht wiederum sammelt und in Harmonie bringt. Aber über das natürliche Maaß hinaus kann er sich nicht einigen, wenn er nicht selbst persönlich mit Gott geeint ist.

Darum strebt der persönliche Mensch sich durch Gott und in Gott zu vollenden, und er kann dieses nicht ohne die Religion, die persönliche Gemeinschaft mit Gott, welche in der Liebe und in dem Herzensopfer besteht und die lebendige Religion ist. Die Liebe ist das Eigenthümliche des Herzens, des persönlichen Willens, wodurch er sich Gott hingibt und mit Gott lebt, als Ein Geist mit ihm, weil der, welcher dem Herrn anhängt, Ein Geist mit ihm wird, wie der Apostel (1. Cor. 6, 17) sagt. Dieses persönliche Willensverhalten unterscheidet sich von dem persönlichen Erkennen

und Thun, welches in der Ausbildung des Natürlichen besteht, sowie von der persönlichen Lebensäußerung.

Wenn uns nun die Schrift befiehlt, Gott zu lieben und mit Gott in Gemeinschaft zu leben, so hat dieses darin seinen Grund, daß diese Gemeinschaft den ganzen Menschen und alle seine Kräfte erfüllen, ihn innerlich und äußerlich mit der Ureinheit, die der dreieinige Gott ist, in Verbindung setzen und vollenden soll. Dieses bezeichnen die Worte, womit der Herr das alte Gesetz erneuerte (Matth. 22, 37): „Liebe den Herrn deinen Gott aus deinem ganzen Herzen, aus deiner ganzen Seele und aus deinem ganzen Gemüthe.“ Denn zunächst im Herzen ruht die Liebe; aber da sie einigend wirkt, erfaßt sie die anderen Kräfte und den ganzen Menschen.

Die Hingabe an Gott heißt Opfer, welches ein äußeres und ein inneres ist, nach der Gabe, die hingegeben wird. Das Herzensopfer, das innere Gebet ist das nothwendige Mittel für die Religion und die lebendige Liebe, um sich zu äußern. Das Gebet hat Gott allein zum Endziele, näher die ganze Trinität, wenn auch eine Person besonders angerufen wird. So bekennt der Christ, wie Fulgentius[467]) sagt, die Einheit und die Dreiheit.

Nach den scholastischen Prinzipien hat diese Lehre von der Anrufung der Trinität keinen Sinn, da nur Eine Person, nämlich die alleinwirkende Natur, angerufen werden kann, wovon die drei Personen nur Modi sind.[468]) Denn wenn selbst die abstracte Wesenheit nach Thomas und Anderen sich hätte incarniren können oder wenn sie nach allen Scholastikern als über den

---

[467]) Fulgent. c. Fabianum l. IX.: Certum est itaque secundum verae fidei regulam, in qua s. trinitatis una substantia creditur, nullam separationem Patris et Filii fieri, sive Pater sive Filius a fidelibus invocetur. Ab iis autem nec Patrem invocari nec Filium, qui in invocatione quae offertur Patri, non credunt cum Patre Filium naturaliter invocari. Hoc enim habet naturalis unitas trinitatis, ut inseparabiliter cuncta illis tribus personis exhibeantur sanctae religionis obsequia, in quibus una est inseparabilis incommutabilisque natura. In orationibus quippe, quas una vera ecclesia fundit ad Deum, et naturae servatur unitas et personarum discretio custoditur, ut cum ad Patrem dirigitur oratio, qui est origo Filii et Spiritus sancti, unam esse naturam trinitatis appareat, commemoratione vero Filii et Spiritus sancti, trinitatem veram ipse finis orationis ostendat. Sic Sabellii atque Arii perfidia vincitur, dum in ipsis quoque orationibus et precibus tum unius naturae, quum trium personarum veritas a catholicis sacerdotibus praedicatur.

[468]) Liebermann inst. th. tom. III. p. 205: Neque dicas, hac ratione personas adorari non posse, cum nemo modum aliquem adoret. Nam ideo divinae personae adorantur, quia quaelibet propter suam cum natura identitatem est ipse Deus. Adorari autem non potest personalitas, quae a natura sejuncta aliquid mere abstractum est.

drei Personen wirksam gedacht werden kann, so kann und muß sie auch allein ohne die Trinität angerufen werden, weil zudem unwirksame Modi gar nicht angebetet und angerufen werden können.

c.

Von der Begründung des Einen Einheitsprinzipes als des heiligen Geistes.

§. 57.

172. Sowohl im Beginne, als am Ende der Entwicklung erscheint die Einheit, dort die primitive und unentwickelte, hier die immanente und entwickelte. Da nun Anfang und Ende sich nur durch die Entwicklung unterscheiden, so ist der Beweis derselbe, wodurch die Einheit der Trinität aus der Erscheinung bewiesen wird; die Trinität ist Ein Gott, weil sie sich als Einheit im Unterschiede manifestirt und weil diese Manifestation nothwendig mit dem Wesen zusammenhängt.

Das Einheitsprinzip für die ganze Realwelt ist der heilige Geist, wie der Vater das Lebensprinzip für Alles ist. Da aber die Einheit zwar ein unterschiedenes Moment und Element ist, aber mit der Wesenheit und Form nothwendig zusammenhängt, so folgt, daß selbst dann, wenn der heilige Geist als das universale Einheitsprinzip gefaßt wird, der Beweis für die Einheit der Trinität ganz bündig ist.

Es wird der Vater als die Einheit gefaßt, worauf Alles hinzielt und wovon Alles ausgeht; aber der heilige Geist ist nach den Vätern die Mitte zwischen Vater und Sohn, das Band oder die innere Einheit. Nach Epiphanius[469]) ist der heilige Geist die Mitte, und nach Athenagoras[470]) wohnen sich Vater und Sohn gegenseitig inne durch die Einheit und Kraft des heiligen Geistes. — Nach Augustinus (Anm. 384) ist der heilige Geist die Vermittlung und Verbindung vom Vater und Sohn, weil er ihre Liebe ist. Der heilige Bernard[471]) bezeichnet ihn als das unlösbare Band

---

[469]) **Epiph. Ancor. VIII.:** *ἐν μέσῳ πατρὸς καὶ υἱοῦ, ἐκ τοῦ πατρὸς καὶ τοῦ υἱοῦ.*

[470]) **Athenag. in Legat.:** — *ἔστιν ὁ υἱὸς τοῦ θεοῦ, λόγος τοῦ πατρὸς ἐν ἰδέᾳ καὶ ἐνεργείᾳ· πρὸς αὐτοῦ γὰρ καὶ δι' αὐτοῦ πάντα ἐγένετο, ἑνὸς ὄντος τοῦ πατρὸς καὶ τοῦ υἱοῦ, ὄντος δὲ τοῦ υἱοῦ ἐν πατρὶ καὶ πατρὸς ἐν υἱῷ, ἑνότητι καὶ δυνάμει πνεύματος.*

[471]) **J. Bernard. serm. 3 in Pentec.:** Spiritus tamen sanctus quasi specialiter spiritus dicitur, quod ab utroque procedat, firmissimum et in-

der Trinität. — Der römische Katechismus (Anm. 89) wiederholt dieselbe Lehre.

Gemäß der geschichtlichen Manifestation ist der heilige Geist die dritte Person in der Gottheit; aber nach der Anschauung nimmt er die Mitte zwischen Vater und Sohn ein, weßhalb die abschließende Auffassung der Trinität sich nach der Anschauung oder der *περιχώρησις* richtet. Denn um die Trinität richtig zu erfassen, muß auch die Erkenntnißbewegung zum Abschlusse und Zusammenschlusse gekommen sein. Die Reflexion, welche die Entwicklung vertritt, hat in der intellectualen Anschauung ihre höhere Einheit. Wer aber diese Manifestation bestreitet und den heiligen Geist, wie den Sohn mit dem Vater oder mit der Einen Wesenheit oder Person als Modifikation vermengt, erneuert entweder das Judenthum oder Heidenthum, wie Papst Damasus sagt.[472])

173. Wenn der heilige Geist Vater und Sohn verbindet, so vermittelt er auch das Werk des Vaters und Sohnes in der Creatur. Zwar ist die ganze Trinität im Außenverhältnisse Geist;[473]) aber insbesondere übt der heilige Geist, welcher der Geist des Vaters und Sohnes ist, diese Function des Geistseins oder die Vereinigung und äußere, wie innere Vollendung. Die Heiligkeit bedeutet das Vollkommene und Unversehrte oder Ganze, welches keine Makel hat. Diese Vollendung erlangt die Creatur durch den heiligen Geist.

Es enthält eine tiefe und allumfassende Wahrheit, wenn das apostolische Symbolum nach der Schrift in den Worten: daß Christus vom heiligen Geiste empfangen wurde, dem heiligen Geiste die Leibbildung des Gottmenschen, des Hauptes der Kirche, zuschreibt, was die späteren Symbole wiederholen.[474]) Ist es nämlich der heilige Geist, welcher bei der Incar-

---

dissolubile vinculum trinitatis, tanquam proprie sanctus, quod sit donum Patris et Filii, omnem sanctificans creaturam.

[472]) Damasus anath. 23: Si quis de Patre et Filio bene senserit, de Spiritu autem sancto non recte habuerit, haereticus est: quod omnes haeretici de Filio Dei et Spiritu sancto male sentientes, in perfidia Judaeorum et Gentilium inveniuntur.

[473]) August. de trin. l. 5. c. 9: Spiritus vero sanctus secundum quod scriptum est: Quoniam Deus spiritus est, potest quidem universaliter dici, quia et Pater spiritus et Filius spiritus, et Pater sanctus et Filius sanctus. Sed tamen ille spiritus sanctus, qui non trinitas, sed in trinitate intelligitur, in eo, quod proprie dicitur sanctus, relative dicitur, cum et ad Patrem et ad Filium refertur, quia Spiritus sanctus et Patris et Filii spiritus est.

[474]) Luc. 1, 35: Spiritus s. superveniet in te et virtus Altissimi obumbrabit tibi. — Symb. Nic. Const.: ... et incarnatus est de Spiritu sancto ex Maria

nation den Leib bildete und vereinigte, so muß er das, was er bei dem Haupte gethan, auch bei den Gliedern und im Ganzen wiederholen, nämlich bei der Taufe und bei der Verbindung der Gläubigen zu dem Einen Leibe, zur Kirche.

Darum werden wir nach dem Apostel[475]) mit dem heiligen Geiste besiegelt oder bezeichnet, zwar nicht ausschließlich, da wir auf den dreipersönlichen Gott getauft werden, aber so, daß der heilige Geist das die Gemeinschaft und das Wechselleben leitende Prinzip ist. Dazu bemerkt der heilige Hieronymus, daß wir durch den heiligen Geist jenes Bild und Gleichniß wieder gewinnen, das wir in Adam durch die Ursünde verloren haben. Ebenso wohnt der heilige Geist in uns; wir sind nach dem Apostel der Tempel des heiligen Geistes, was der heilige Athanasius[476]) so erklärt, daß wir dadurch der göttlichen Natur theilhaft geworden sind, wie Petrus (II. 1, 4) sagt. Wohnt aber der heilige Geist in uns, so leben wir in ihm und wir beten im heiligen Geiste, welcher selbst in uns betet mit unaussprechlichen Seufzern, wie der Apostel sagt (Röm. 8, 26).

174. Wie wir aber im heiligen Geiste zu dem Vater durch den Sohn beten, so lieben wir auch Gott in ihm (Röm. 5, 3), und wir werden Ein Geist mit Gott durch den heiligen Geist (I. Cor. 6, 17), woraus folgt, daß der heilige Geist zwar die religiöse Einheit mit dem Vater und dem Sohne, aber doch insbesondere vollzieht.

Der heilige Geist ist insbesondere die Liebegemeinschaft in Gott, obschon die ganze Trinität die Liebe ist. Wenn der heilige Johannes I. 4, 8) Gott die Liebe nennt, so müssen wir daraus schließen, daß Gott nicht blos uns liebt, sondern daß er auch in sich absolut liebend ist. Was daraus folgt, ist dieses, daß Gott in sich selbst mehrpersönlich sein muß, weil die Liebe schon bei den Menschen eine Mehrheit von Personen erfordert. Richard

---

Virgine. — C. Lat. IV. c. 1: Et tandem unigenitus Dei Filius J. Ch. a tota trinitate communiter incarnatus, ex Maria semper virgine Spiritus sancti cooperatione conceptus.

[475]) Eph. 4, 30: Nolite contristare Spiritum sanctum Dei, in quo signati estis in die redemtionis. — Hieronym. in h. l.: Signati autem sumus spiritu Dei sancto, ut et spiritus noster et anima imprimantur signaculo Dei, et illam recipiamus imaginem et similitudinem, ad quam in exordio conditi sumus.

[476]) Athan. ep. ad Serap. p. 363: *οὕτω δὲ σφραγιζόμενοι εἰκότως καὶ κοινωνοὶ θείας φύσεως γινόμεθα, ὡς εἶπεν ὁ Πέτρος· καὶ οὕτω μετέχει πᾶσα ἡ κτίσις τοῦ λόγου ἐν τῷ πνεύματι, καὶ διὰ τοῦ πνεύματος λεγόμεθα πάντες μέτοχοι θεοῦ· οὐκ οἴδατε γὰρ, φησὶν, ὅτι ναὸς θεοῦ ἐστὲ καὶ τὸ πνεῦμα τοῦ θεοῦ οἰκεῖ ἐν ὑμῖν; εἴ τις τὸν ναὸν τοῦ θεοῦ φθείρει, φθερεῖ τοῦτον ὁ θεός· ὁ γὰρ ναὸς τοῦ θεοῦ ἅγιός ἐστι, οἵτινές ἐστε ὑμεῖς.* I. Cor. 3, 16. 17.

von St. Victor[477]) beweist auf diese Weise die Trinität. Weil aber Gott urbildlich das ist, was der Mensch nachbildlich ist, so folgt, daß Gott, um liebend zu sein, mehre Personen und doch zugleich Ein Gott sein muß, sowie, daß, weil dieses Verhältniß das absolut innerste und erste ist, die Liebe oder der Liebegeist selbst eine Person sein muß, gleichwie der Nervengeist Blut und Faser im thierischen Leibe vermittelt.

Aber der heilige Geist ist, wie in der Trinität, so auch zwischen der Trinität und der freien Creatur das Band und die Liebegemeinschaft. Wenn der Apostel Johannes[478]) sagt, daß wir mit dem Vater und Sohne Gemeinschaft haben, so schließt er den heiligen Geist ein als die Liebe beider; er will zunächst nur den Mittler unseres Heiles verkünden, welchen er das ewige Leben, das erschienen ist, nennt. Die ersten Christen, von denen es heißt, daß sie Ein Herz und Eine Seele waren, sind ein Beispiel von der Liebegemeinschaft in der Kirche, welche durch den heiligen Geist bewirkt wird. Diese Einheit nimmt der heilige Augustin[479]) zum Beweisgrunde, daß die drei Personen absolut Eins sein müssen; denn es kommt hier immer der Unterschied und Abstand zwischen Gott und der Creatur, aber auch das homologe Verhältniß in Betracht, wie das IV. Lateran-Concil[480]) zeigt.

---

[477]) Richard. de S. Vict. de trin. l. III. c. 2: Ut ergo in illa vera divinitate plenitudo charitatis possit locum habere, oportuit aliquam divinam personam personae condignae et eo ipso divino consortio non carere. Vide ergo, quam de facili ratio convincit, quod in vera divinitate pluralitas personarum deesse non possit. Certe solus Deus summe bonus est. Solus ergo Deus summe diligendus est. Summam ergo dilectionem divina persona exhibere non posset personae, quae divinitate careret. Bonitatis vero plenitudo non potuit esse sine charitatis plenitudine, nec charitatis plenitudo sine divinarum personarum pluralitate.

[478]) I. Joan. 1, 2: Et vita manifestata est... et annuntiamus vobis vitam aeternam quae erat apud Patrem et apparuit nobis...3:...ut et vos societatem habeatis nobiscum et societas nostra sit cum Patre et cum Filio ejus Jesu Christo. Anm. 1—4.

[479]) August. tract. in Joan. 14: Si charitas de tot animabus fecit animam unam et de tot cordibus fecit cor unum, quanta est charitas inter Patrem et Filium? Major utique potest esse, quam inter illos homines, quibus erat cor unum. Si ergo multorum fratrum cor erat unum propter charitatem: Deus Pater et Deus Filius dicturus es, quia duo sunt? Si duo dii sunt, non est summa charitas. Si enim hic tanta charitas est, ut animam tuam et animam amici tui unam animam faciat, quomodo ibi non est unus Deus Pater et Filius?

[480]) C. Lat. IV. c. 2: Cum vero Veritas pro fidelibus suis orat ad Patrem: Volo (inquiens), ut ipsi sint unum in nobis, sicut et nos unum sumus: hoc nomen unum, pro fidelibus quidem accipitur, ut intelligatur unio charitatis in

In dieser Weise gilt der Schluß von der Einheit in der Kirche unter den Gläubigen auf die Natureinheit der Trinität. Damit erklären sich die Worte Christi im hohenpriesterlichen Gebete (Joh. 17, 21. 23): „Daß Alle Eins seien, wie du, Vater, in mir und ich in dir, damit auch sie in uns Eins sind, damit die Welt glaube, daß du mich gesendet hast. — Ich in ihnen und du in mir, damit sie zur Einheit vollendet sind."

Damit sind alle Formen, in denen sich die Trinität nach Außen manifestirt und woraus wir auf die Einheit zurückschließen können, erschöpft, damit ist der ganze Umfang von den Einheitsgründen der göttlichen Trinität durchlaufen, und somit rufe ich mit der Kirche:

Deo Patri sit gloria,
Ejusque soli Filio,
Cum Spiritu Paraclito,
Nunc, et per omne saeculum. Amen.

---

gratia, pro personis vero divinis, ut attendatur identitatis unitas in natura, quemadmodum alibi Veritas ait: Estote perfecti, sicut et Pater vester coelestis perfectus est, ac si diceret manifestius: Estote perfecti perfectione gratiae, sicut Pater vester coelestis perfectus est perfectione naturae.

**) Richard. de S. Vict. de Trin. l. III. c. 2: Ut ergo in illa vera divinitate [illegible] [illegible], quam summam habere oportuit, aliquam dignam personam [illegible] [illegible] [illegible] [illegible] [illegible]. Vide ergo, quam [illegible] [illegible] [illegible], quod in vera divinitate [illegible] personarum [illegible] [illegible] [illegible]. [illegible] solus Deus summe [illegible] est. Solus ergo Deus summe [illegible] est. Summam ergo dilectionem divina persona exhibere non posset personae, quae divinitate careret. [illegible] vero plenitudo non potuit [illegible] [illegible] charitatis plenitudine, nec charitatis plenitudo sine divinarum personarum pluralitate.

***) 1. Joan. 1, 2: Et vita manifestata est ... et annuntiamus vobis vitam aeternam quae erat apud Patrem et apparuit nobis. 3: ... ut et vos societatem habeatis nobiscum et societas nostra sit cum Patre et cum Filio ejus Jesu Christo. Num. 1 — 4.

****) August. tract. in Joan. 14: Si charitas de tot animabus facit animam unam et de tot cordibus facit cor unum, quanta est charitas inter Patrem et Filium? Major utique potest esse, quam inter illos homines, quibus erat cor unum. Si ergo multorum fratrum cor erat unum propter charitatem: Deus Pater et Deus Filius [illegible] [illegible], quia duo sunt? Si duo dii sunt, non est summa charitas. Si enim hic tanta charitas est, ut animam tuam et animam amici tui unam animam faciat, quomodo ibi non est unus Deus Pater et Filius?

*****) C. Lat. IV. c. 2: Cum vero Veritas pro fidelibus suis orat ad Patrem: Volo (inquiens), ut ipsi sint unum in nobis, sicut et nos unum sumus: hoc nomen unum, pro fidelibus quidem accipitur, ut intelligatur unio charitatis in

Inhalt.

C. Die Trinität ist Ein Gott als das Eine Einheitsprinzip.

Berichtigungen.

S. 42 Anm. 63 Z 12 setze nach quae die Worte: pars haud dubie persona non est, nec aliquod totum, sed etc. — S. 46 Anm. 69 Z. 4 statt praeintellectua lies praeintellecta. — S. 52 Z. 10 l. richtigen statt wichtigen. — 77 Z. 7 statt Abstraction lies Abstractum. — S. 101 Z. 7. statt unterscheiden lies unterschieden. — S. 112 Z. 14 setze ist nach Widerspruch. — S. 116 Anm. 162 Z. 1 setze sit nach Deo. — In einigen Anmerkungen, wie 145, sind die Verweise auf andere Anmerkungen zwischen 265 — 400 um 10 zurückzusetzen. S. XIV Z. 1 lies indirect Vater statt indirect Gott.

Christus, weil homo die menschliche Person bezeichne, III. qu. a. 3: Non est proprie dictum, quod Filius Dei assumpsit hominem, supponendo, sicut rei veritas se habet, quod in Christo sit tantum unum suppositum et una hypostasis. — Der Widerspruch zwischen der Thomistischen und ganzen scholastischen Lehre und dem erklärten Dogma ist ein direkter und evidenter, zudem kein einzelnstehender, sondern ein systematischer, welcher aus der scholastischen Zusammensetzungslehre von Natur (Gottheit, Menschheit) und Person (Vater, Mensch) stammt. Damit ist Alles entschieden; denn die Concilien, welche in der Sprache aller Menschen sprechen müssen, setzen homo und humanitas, Deus und deitas, sowie trinitas absolut identisch, und kennen nur einen rationalen oder logischen Unterschied, wie er im Satze vorkommt. Somit fällt die ganze scholastische Compositionslehre, der reale und virtuale Unterschied zwischen Natur und Person, die Lehre, daß die Person ein bloses Complement sei, als eine eben so unvernünftige als unchristliche, hinweg; und da der Verfasser darauf die Critik der speculativen Theologie des heil. Thomas gründete, so konnte er mit Rücksicht auf diesen Grundwiderspruch in einem Schreiben am 21. Oct. 1859 an den hl. Stuhl sagen, daß die Theologen der Index-Congregation, welche Seine Heiligkeit zu Rathe zog, in diesen Punkten keine wahre Erkenntniß besitzen können, weßhalb sie ein ungerechtes Urtheil über dieses Buch abgaben. Wenn die Theologen der Index-Congregation den Verfasser wegen der Verwerfung des virtualen Unterschiedes tadeln, so trifft dieser Tadel die Concilien und die gesammte Kirche. Wird das zugefügte Unrecht nicht gut gemacht, so trifft die Verfolgung die Kirche selbst, da es klar ist, daß kein Katholik, trotzdem, daß er wörtlich, wie die Concilien lehrt, gegen eine Censur und gegen eine fortgesetzte Verfolgung bei noch so evidenten Gründen geschützt ist. —

4) **Quaestiones controversae de theologia scholastica.** gr. 8. 1859. — 18 kr.

5) **Die christliche Philosophie vertheidigt gegen die unkirchlichen Behauptungen,** ausgesprochen in der Schrift: „Die speculative Theologie Dr. Günthers und seine Schule.“ gr. 8. 1853. — 48 kr.

6) **Apologie der christlichen Philosophie** gegen die Lehre und Angriffe des Dr. Denzinger, Professors der Theologie in Würzburg. gr. 8. 1854. — 48 kr.

7) **System der christlichen Glaubenslehre.** I. B. Allgemeiner Theil. II. B. Die christliche Lehre von den göttlichen Attributen. gr. 8. 1858 und 1859. à fl. 3. —

Von der christlichen Pistik sind bisher zwei Bände erschienen. Die Einheitslehre der göttlichen Trinität kann als Fortsetzung dienen. Die Behandlung ist eben so positiv mit Berücksichtigung der Quellen, als speculativ und wissenschaftlich mit Rücksicht auf die Einheit der Principien und Entwicklung. Der I. B. entwickelt die allgemeine und besondere Grundlegung der christlichen Glaubenslehre oder Pistik, die Beweise für Gottes Dasein, Persönlichkeit und Einheit, sodann die Lehre von der geschöpflichen, persönlichen und unsterblichen Natur des Menschen, und endlich die Momente und Stufen der religiösen Vermittlung, somit die religiösen Grundbegriffe. — Der II. B. behandelt die Attributtenlehre Gottes, das Wesen, die einzelnen Attribute und ihre Einheit in systematischer Weise. — Der reiche Inhalt, die Berücksichtigung der ganzen religiösen Persönlichkeit, des Verstandes und des Herzens empfiehlt diese Pistik vorzüglich Jenen, welche eine religiöse Wissenschaft wollen, welche aus der lebendigen Religion heraus sich entwickelt hat, und wiederum, nachdem der Aufgabe der Wissenschaft und Schule vollkommen Genüge geschehen, zum Leben zurückstrebt und die Religion inniger und tiefer erfassen läßt. —

Druck von E. Stahl.

Oischinger, Johann Nepomuk Paul,

Die Einheitslehre der göttlichen Trinität nach der kirchlichen Tradition
bewiesen und gegen die Irrlehren festgestellt

München 1862